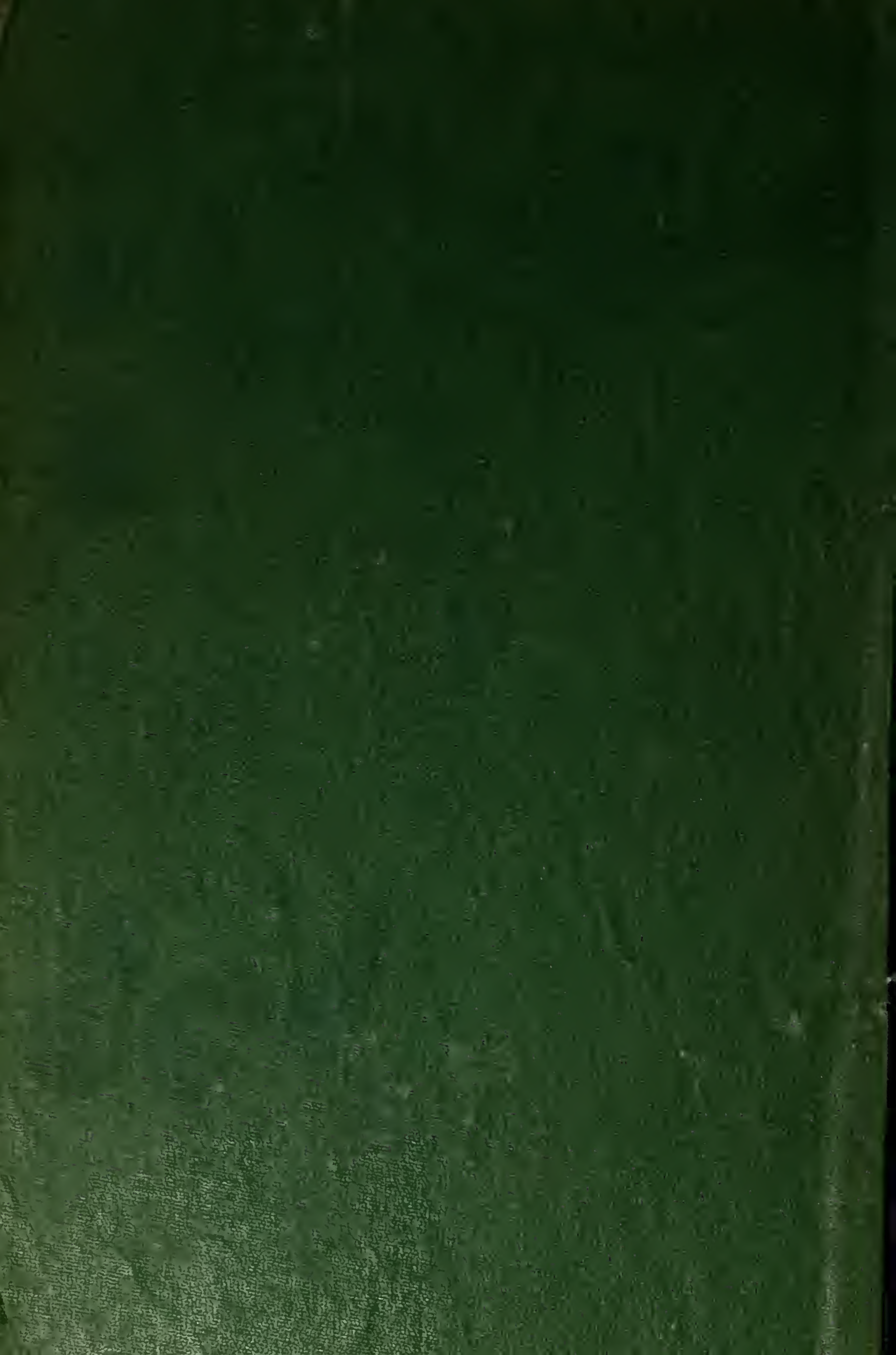
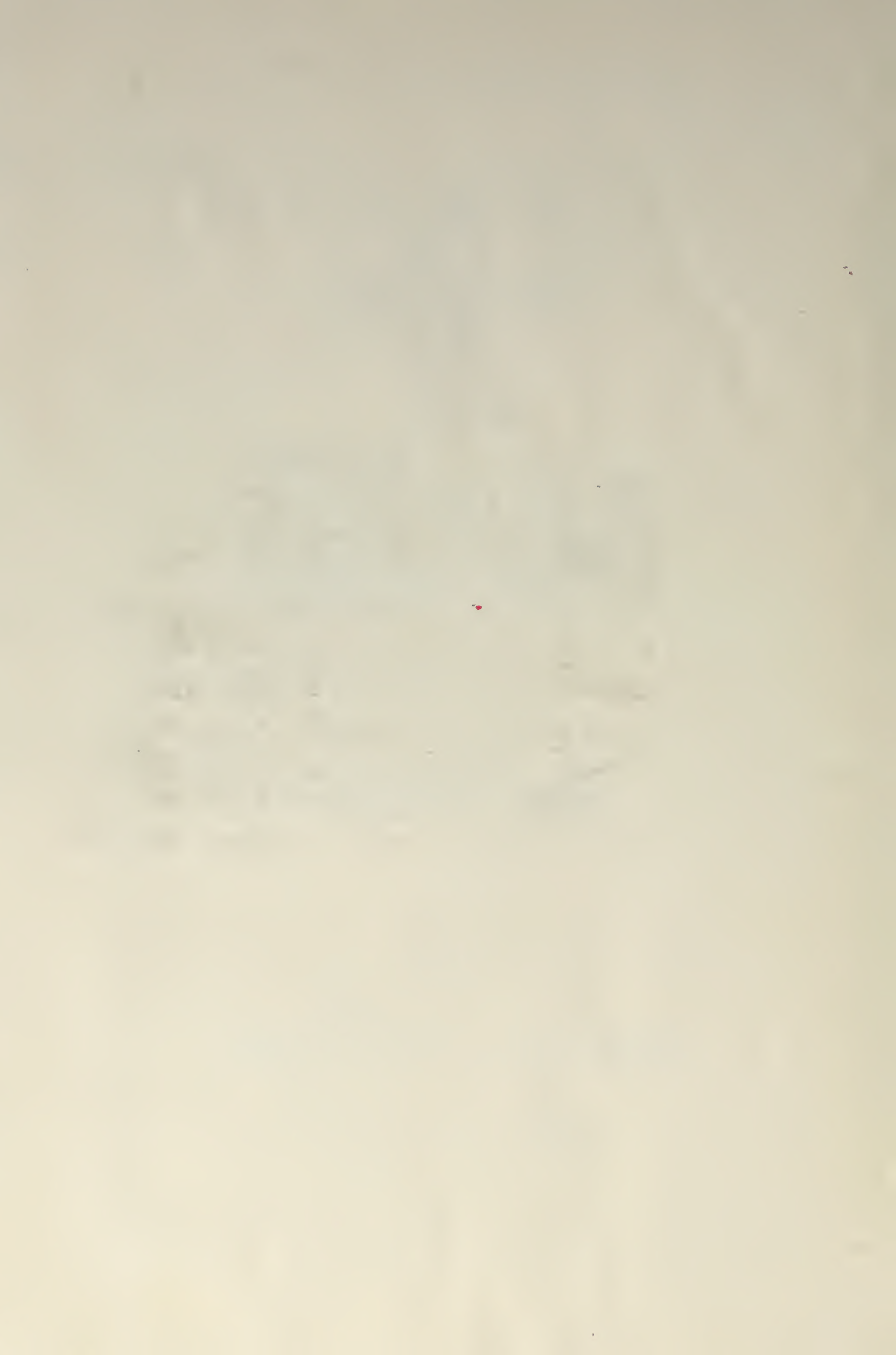


al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad
ibn 'Umar
al-Tafsīr al-kabīr





al-Fakhr al-Dīn Muḥammad

التفسير الكبير

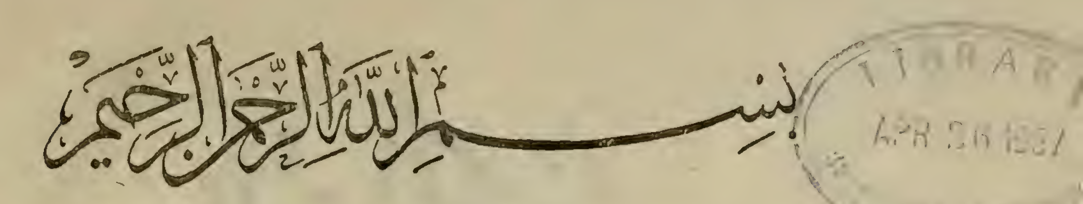
للإمام

الفخر الرازي

al-Tafsīr al-Kabīr

الجزء الثالث

تطبعه
مؤسسة المطبوعات الإسلامية
(مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية)
١٣ شارع الصنادقية بميدان الجامع الأزهر
صندوق بريد رقم ٤٠٦ بالقاهرة



وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ «٣٥»

قوله تعالى ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ اعلم أن ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا فى أن قوله (اسكن) أمر تكليف أو إباحة فالمروى عن قتاده أنه قال : إن الله تعالى ابتلى آدم بإسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لأنه كلفه بأن يكون فى الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها فما زالت به البلايا حتى وقع فيما نهى عنه فبدت سوأته عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعاً يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع أن منعه من تناوله من أشد التكاليف . وقال آخرون إن ذلك إباحة لأن الاستقرار فى المواضع الطيبة النزهة التى يتمتع فيها يدخل تحت التعبد كما أن أكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله (كلوا من طيبات ما رزقناكم) أمراً وتكليفاً بل إباحة والأصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة ، وعلى ماهو تكليف ، أما الإباحة فهو أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذوناً فى الانتفاع بجميع نعم الجنة ، وأما التكليف فهو أن المنهى عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله ، قال بعضهم : لو قال رجل لغيره أسكنتك دارى لا تصير الدار ملكا له فههنا لم يقل الله تعالى : وهبت منك الجنة بل قال أسكنتك الجنة وإنما لم يقل ذلك لأنه خلقه لخلافة الأرض فكان إسكان الجنة كالتقدمة على ذلك

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأبى إبليس السجود صيره الله ملعوناً ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته . واختلفوا فى الوقت الذى خلقت زوجته فيه ، فذكر السدى عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقى فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من اضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحماً وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها من أنت ؟ قالت امرأة قال ولم خلقت ؟ قالت لتسكن إلى فقالت الملائكة

ما اسمها ؟ قالوا حواء ، ولم سميت حواء ، قال لأنها خلقت من شيء حي ، وعن عمر وابن عباس رضي الله عنهما قال . بعث الله جنداً من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما إكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى أدخلا الجنة . فهذا الخبر يدل على أن حواء خلقت قبل إدخال آدم الجنة والخبر الأول يدل على أنها خلقت في الجنة والله أعلم بالحقيقة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أجمعوا على أن المراد بالزوجة حواء وإن لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وأنها مخلوقة منه كما قال الله تعالى في سورة النساء (الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) وفي الأعراف (وجعل منها زوجها ليسكن إليها) وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن المرأة خلقت من ضلع الرجل فإن أردت أن تقيمها كسرتها وإن تركتها انتفعت بها واستقامت » .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا في الجنة المذكورة في هذه الآية ، هل كانت في الأرض أو في السماء ؟ وبتقدير أنها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى ؟ فقال أبو القاسم البلخي وأبو مسلم الأصفهاني : هذه الجنة كانت في الأرض ، وحملا الإهباط على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في قوله تعالى (اهبطوا مصراً) واحتجا عليه بوجوه أحدها : أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من إبليس بقوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) ولما صح قوله (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) وثانيها : أن من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى (وما هم منها بمخرجين) وثالثها : أن إبليس لما امتنع عن السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على أن يصل إلى جنة الخلد ، ورابعها : أن الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى (أكلها دائم وظلها) ولقوله تعالى (وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها) إلى أن قال (عطاء غير مجذوذ) أي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات ، وخامسها : أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لأنه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولأنه لا يهمل عباده بل لابد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد ، وسادسها : لا نزاع في أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الأرض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان تعالى قد نقله إلى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لأن نقله من الأرض إلى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على أنه لم يحصل وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له (اسكن أنت وزوجك الجنة) جنة أخرى غير جنة الخلد (١) . القول الثاني : وهو قول الجبائي : أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل

(١) يلاحظ أن القول الأول هو قول أبي القاسم البلخي وأبي مسلم الأصفهاني المتقدم ، لكن لم يعنون له المصنف رحمه الله تعالى .

عليه قوله تعالى (اهبطوا منها) ، ثم إن الإهباط الأول كان من السماء السابعة إلى السماء الأولى ، والإهباط الثانى كان من السماء إلى الأرض . القول الثالث وهو قول جمهور أصحابنا : أن هذه الجنة هى دار الثواب والدليل عليه أن الألف واللام فى لفظ الجنة لا يفيدان العموم لأن سكنى جميع الجنان محال فلا بد من صرفها إلى المعهود السابق والجنة التى هى المعهودة المعلومة بين المسلمين هى دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها ، والقول الرابع : أن الكل ممكن والأدلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال صاحب الكشاف : السكنى من السكون لأنها نوع من اللبث والاستقرار و « أنت » تأكيد المستكن فى « اسكن » ليصح العطف عليه و « رغداً » وصف للمصدر أى أكلا رغداً واسعاً رافهاً و « حيث » للمكان المبهم أى أى مكان من الجنة شئتما فالمراد من الآية إطلاق الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر فى التناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الكثيرة .

﴿ المسألة السادسة ﴾ لقائل أن يقول : إنه تعالى قال ههنا (وكلا منها رغداً) وقال فى الاعراف (فكلا من حيث شئتما) فعطف « كلا » على قوله « اسكن » فى سورة البقرة بالواو وفى سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة ؟ والجواب : كل فعل عطف عليه شىء وكان الفعل بمنزلة الشرط ، وذلك الشىء بمنزلة الجزء عطف الثانى على الأول بالفاء دون الواو كقوله تعالى (وإذ قلنا ادخلو هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً) فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقاً بدخولها فكأنه قال إن أدخلتموها أكلتم منها ، فالدخول موصل إلى الاكل ، والاكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك قوله تعالى فى مثل هذه الآية من سورة الأعراف (وإذ قيل لهم اسكنو هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم) فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهى المقام مع طول اللبث والأكل لا يختص وجوده بوجوده لأن من دخل بستاناً قد يأكل منه وإن كان مجتازاً فلما لم يتعلق الثانى بالأول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء إذا ثبت هذا فنقول : إن « اسكن » يقال لمن دخل مكاناً فيراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنتقل عنه ، ويقال أيضا لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففى سورة البقرة هذا الأمر إنما ورد بعد أن كان آدم فى الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الأكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفى سورة الأعراف هذا الأمر إنما ورد قبل أن دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا أن الأكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾ قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) لا شبهة فى أنه نهى ولكن فيه بحثان ﴿ الأول ﴾ أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف ، فقال قائلون : هذه الصيغة لنهى

التنزيه ، وذلك لأن هذه الصيغة وردت تارة فى التنزيه وأخرى فى التحريم والأصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين القسمين وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة فى ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتاً بحكم الأصل فان الأصل فى المنافع الإباحه فإذا ضممنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع دليلا على التنزيه ، قالوا وهذا هو الأولى بهذا المقام لأن على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام إلى ترك الأولى ومعلوم أن كل مذهب كان أفضى إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام كان أولى بالقبول ، وقال آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمور (أحدها) أن قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) كقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) فكما أن هذا للتحريم فكذا الأول (وثانيها) أنه قال (فتكونا من الظالمين) معناه إن أكلتما منها فقد ظلمتما أنفسكما ألا تراهما لما أكلا (قالا ربنا ظلمنا أنفسنا) (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه ، والجواب عن الأول نقول : إن النهى وإن كان فى الأصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة ، وعن الثانى : أن قوله (فتكونا من الظالمين) أى فتظلما أنفسكما بفعل ما الأولى بكما تركه لأنكما إذا فعلتما ذلك أخرجتما من الجنة التى لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان إلى موضع ليس لكما فيه شىء من هذا ، وعن الثالث : أنا لا نسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى .

﴿البحث الثانى﴾ قال قائلون قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) يفيد بفحواه النهى عن الأكل وهذا ضعيف لأن النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الأكل إذ ربما كان الصلاح فى ترك قربها مع أنه لو حمل إليه لجاز له أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب . وأما النهى عن الأكل فإنما عرف بدلائل أخرى وهى قوله تعالى فى غير هذا الموضع (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما) ولأنه صدر الكلام فى باب الاباحة بالأكل فقال (وكلا منها رغداً حيث شئتما) فصار ذلك كالدلالة على أنه تعالى نهاهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهى عن ذلك بهذا القول يعم الأكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الأكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة :

﴿المسألة الثامنة﴾ اختلفوا فى الشجرة ما هى فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أنها البر والسنبلة . وروى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه سأل رسول الله ﷺ عن الشجرة فقال هى الشجرة المباركة السنبلة ، وروى السدى عن ابن عباس وابن مسعود أنها الكرم ، وعن مجاهد وقتادة أنها التين ، وقال الربيع بن أنس : كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغى أن يكون فى الجنة حدث . واعلم أنه ليس فى الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضاً إلى بيانه لأنه ليس المقصود من هذا الكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا فى

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ «٣٦»

الكلام لا يجب على الحكيم أن يبينه بل ربما كان بيانه عبثاً لأن أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره فى التأخر فقال شغلت بضرب غلمانى لإساءتهم الأدب لكان هذا القدر أحسن من أن يذكر عين هذا الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لأحد أن يظن أنه وقع ههنا تقصير فى البيان ، ثم قال بعضهم الأقرب فى لفظ الشجرة أن يتناول ماله ساق وأغصان ، وقيل لا حاجة إلى ذلك لقوله تعالى (وأنبتنا عليه شجرة من يقطين) مع أنها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الأرض من أن يكون شجرا ، قال المبرد : وأحسب أن كل ما تفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسمية شجرا فى وقت تشعبه وأصل هذا أنه كل ما شجر أى أخذ يمنة ويسرة يقال رأيت فلاناً قد شجرته الرماح وقال تعالى (حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وتشاجر الرجلان فى أمر كذا .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى (فتكونا من الظالمين) هو أنكما إن أكلتما فقد ظلمتما أنفسكما لأن الأكل من الشجرة ظلم الغير وقد يكون ظـالماً بأن يظلم نفسه وبأن يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم . ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثه أقوال : الاول . قول الحشوية الذين قالوا إنه أقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلماً ، الثانى : قول المعتزلة الذين قالوا إنه أقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان : أحدهما : قول أبى على الجبائى وهو أنه ظلم نفسه بأن ألزمها مايشق عليه من التوبة والتلافى ، وثانيهما : قول أبى هاشم وهو أنه ظلم نفسه من حيث أحبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصاً فيما قد استحقه ، الثالث : قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقاً وحمل هذا الظلم على أنه فعل ما الأولى له أن لا يفعله . ومثاله إنسان طلب الوزارة ثم إنه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك ؟ فان قيل هل يجوز وصف الأنبياء عليهم السلام بأنهم كانوا ظالمين أو بأنهم كانوا ظالمى أنفسهم ؟ والجواب أن الأولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من إيهام الذم .

قوله عز وجل ﴿ فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾

قال صاحب الكشاف (فأزلهما الشيطان عنها) تحقيقه فأصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة « عن » فى هذه الآية كهى فى قوله تعالى (وما فعلته عن أمرى) قال القفال رحمه الله : هو من الزلل يكون الإنسان ثابت القدم على الشىء فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ، ومن قرأ (فأزالهما) فهو من الزوال عن المكان ، وحكى عن أبى معاذ أنه قال : يقال أزلتك عن كذا

حتى زلت عنه وأزللتك حتى زلت ومعناهما واحد أى حولتك عنه ، وقال بعض العلماء : أزلهما الشيطان أى استزلهما فهو من قولك زل فى دينه إذا أخطأ وأزله غيره إذا سبب له ما يزل من أجله فى دينه أو دنياه ، واعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف الناس فى عصمة الأنبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال الاختلاف فى هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة : أحدها : ما يقع فى باب الاعتقاد ، وثانيها : ما يقع فى باب التبليغ ، وثالثها : ما يقع فى باب الأحكام والفتيا ، ورابعها : ما يقع فى أفعالهم وسيرتهم أما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند أكثر الأمة وقالت الفضيلية من الخوارج : إنهم قد وقعت منهم الذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم ، وأجازت الامامية عليهم إظهار الكفر على سبيل التقية .

أما النوع الثانى : وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ وإلا لارتفع الوثوق بالأداء ، واتفقوا على أن ذلك لا يجوز وقوعه منهم عمداً كما لا يجوز أيضا سهوا ، ومن الناس من جوز ذلك سهواً قالوا لأن الاحتراز عنه غير ممكن .

وأما النوع الثالث : وهو ما يتعلق بالفتيا فأجمعوا على أنه لا يجوز خطؤهم فيه على سبيل التعمد ، وأما على سبيل السهو فجوزه بعضهم وأباه آخرون .

وأما النوع الرابع : وهو الذى يقع فى أفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال . أحدها قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية . والثانى قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول أكثر المعتزلة . القول الثالث : أنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائى ، القول الرابع . أنه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعا عن أمتهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأنهم يقدرون من التحفظ على مالا يقدر عليه غيرهم . القول الخامس : أنه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة ، واختلف الناس فى وقت العصمة على ثلاثة أقوال : أحدها قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة ، وثانيها : قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة ، وثالثها : قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فجائز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبى الهذيل وأبى على من المعتزلة

والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه أحدها : لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن درجة الأنبياء كانت فى غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش ألا ترى إلى قوله تعالى (يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) والمحصن يرجم وغيره يحد ، وحد العبد نصف حد الحر ، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الأمة فذاك بالإجماع (وثانيها) أن بتقدير اقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) لكنه مقبول الشهادة وإلا كان أقل حالا من عدول الأمة ، وكيف لا نقول ذلك وأنه لا معنى للنبوة والرسالة إلا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذاك ، وأيضا فهو يوم القيام شاهد على الكل لقوله (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) (وثالثها) أن بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إيذاؤه محرماً لكنه محرم لقوله تعالى (إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة) (ورابعها) أن محمداً ﷺ لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى (فاتبعونى) فيفضى إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال ، وإذا ثبت ذلك حق محمد ﷺ ثبت أيضاً فى سائر الأنبياء ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق (وخامسها) أنا نعلم ببديهة العقل أنه لا شيء أقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة فى عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحاً للذته غير ملتفت إلى نهى ربه ولا منزجر بوعيده. هذا معلوم القبح بالضرورة (وسادسها) أنه لو صدرت المعصية من الأنبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها) ولا استحقوا اللعن لقوله (ألا لعنة الله على الظالمين) وأجمعت الأمة على أن أحداً من الأنبياء لم يكن مستحقاً للعن ولا للعذاب فثبت أنه ما صدرت المعصية عنه (وسابعها) أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) وقال (وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه) فما لا يلق بواحد من وعاظ الأمة كيف يجوز أن ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام (وثامنها) قوله تعالى (إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات) ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغى وترك ما لا ينبغى فثبت أن الأنبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغى فعله وتاركين كل ما ينبغى تركه وذلك ينافى صدور الذنب عنهم (وتاسعها) قوله تعالى (وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار) وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلانا من المصطفين الاخيار إلا فى الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل تحته فثبت أنهم كانوا أخيارا فى كل الأمور ، وذلك ينافى صدور الذنب عنهم وقال (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس ، إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل

إبراهيم وآل عمران على العالمين) وقال فى إبراهيم (ولقد اصطفيناه فى الدنيا) وقال فى موسى (إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى) وقال (واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولى الأيدى والأبصار إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار) فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية ، وذلك ينافى صدور الذنب عنهم (عاشرها) أنه تعالى حكى عن إبليس قوله (فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الأنبياء عليهم السلام ، قال تعالى فى صفة إبراهيم وإسحق ويعقوب (إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) وقال فى يوسف (إنه من عبادنا المخلصين) وإذا ثبت وجوب العصمة فى حق البعض ثبت وجوبها فى حق الكل لأنه لا قائل بالفرق (والحادى عشر) قوله تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين) فأولئك الذين ما اتبعوه وجب أن يقال إنه ما صدر الذنب عنهم وإلا فقد كانوا متبعين له ، وإذا ثبت فى ذلك الفريق أنهم ما أذنبوا فذلك الفريق إما الأنبياء أو غيرهم فإن كانوا هم الأنبياء فقد ثبت فى النبى أنه لا يذنب وإن كانوا غير الأنبياء فلو ثبت فى الأنبياء أنهم أذنبوا لكانوا أقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبى أفضل من النبى ، وذلك باطل بالاتفاق فثبت أن الذنب ما صدر عنهم (الثانى عشر) أنه تعالى قسم الخلق قسمين فقال (أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون) وقال فى الصنف الآخر (أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون) ولا شك أن حزب الشيطان هو الذى يفعل ما يرتضيه الشيطان ، والذى يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق عليه أنه من حزب الشيطان ولصدق عليه أنه من الخاسرين ولصدق على زهاد الأمة أنهم من حزب الله وأنهم من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الأمة أفضل بكثير عند الله من ذلك الرسول ، وهذا لا يقوله مسلم (الثالث عشر) أن الرسول أفضل من الملك فوجب أن لا يصدر الذنب من الرسول ، وإنما قلنا أنه أفضل لقوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) ووجه الاستدلال به قد تقدم فى مسألة فضل الملك على البشر وإنما قلنا إنه لما كان كذلك وجب أن لا يصدر الذنب عن الرسول لأنه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال (لا يسبقونه بالقول) وقال (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) فلو صدرت المعصية عن الرسول لا متنع كونه أفضل من الملك لقوله تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) .

الرابع عشر : روى أن خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لى فقال يارسول الله إنى أصدقك على الوحى النازل عليك من فوق سبع سموات أفلا أصدقك فى هذا القدر ؟ فصدقه رسول الله صلى الله عليه

وسلم وسماه بذى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الأنبياء لما جازت تلك الشهادة .

الخامس عشر : قال فى حق إبراهيم عليه السلام (إنى جاعلك للناس إماما) والإمام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتموا به فى ذلك الذنب وذلك يفضى إلى التناقض .

السادس عشر : قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) والمراد بهذا العهد إما عهد النبوة أو عهد الإمامة فإن كان المراد عهد النبوة وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين ، وإن كان المراد عهد الإمامة وجب أن لا تثبت الإمامة للظالمين وإذا لم تثبت الإمامة للظالمين وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين لأن كل نبى لا بد وأن يكون إماماً يؤتم به ويقتدى به والآية على جميع التقديرات تدل على أن النبى لا يكون مذنباً ، أما المخالف فقد تمسك فى كل واحد من المواضع الأربعة التى ذكرناها بآيات ونحن نشير إلى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سيأتى فى هذا التفسير إن شاء الله تعالى : أما الآيات التى تمسكوا بها فى باب الاعتقاد فثلاثة ، أولها : تمسكوا بالطعن فى اعتقاد آدم عليه السلام بقوله (هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها) إلى آخر الآية قالوا لا شك أن النفس الواحدة هى آدم وزوجها المخلوق منها هى حواء فهذه الكنايات بأسرها عائدة إليهما فقوله (جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون) يقتضى صدور الشرك عنهما ، والجواب : لا نسلم أن النفس الواحدة هى آدم وليس فى الآية ما يدل عليه بل نقول : الخطاب لقريش وهم آل قصى والمعنى خلقكم من نفس قصى وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن إليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى ، والضمير فى يشركون لهما ولأعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد ، وثانيها : قالو إن إبراهيم عليه السلام لم يكن عالماً بالله ولا باليوم الآخر . أما الأول فلأنه قال فى الكواكب (هذا ربى) وأما الثانى فقوله (أرنى كيف تحيى الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) والجواب : أما قوله (هذا ربى) فهو استفهام على سبيل الإنكار ، وأما قوله (ولكن ليطمئن قلبى) فالمراد أنه ليس الخبر كالمعاينة ، وثالثها : تمسكوا بقوله تعالى (فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) فدلت الآية على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان فى شك مما أوحى إليه والجواب : أن القلب فى دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المستعقبة للشبهات إلا أنه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالدلائل .

أما الآيات التى تمسكوا بها فى باب التبليغ فثلاثة ، أحدها : قوله (سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان فى الوحى ، الجواب : ليس النهى عن النسيان الذى هو ضد الذكر لأن ذاك غير داخل فى الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الأولى وثانيها : قوله (وما أرسلنا من قبلك من ولا رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته)

والكلام عليه مذكور فى سورة الحج على الاستقصاء ، وثالثها : قوله تعالى) عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ، ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم) قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط فى تبليغ الوحى من جهة الأنبياء لم يكن فى الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة ، والجوب : لم لا يجوز أن تكون الفائدة أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن إلقاء الوسوسة ، أما الآيات التى تمسكوا بها فى الفتيا فثلاثة ، أحدها : قوله (وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث) وقد تكلمنا عليه فى سورة الأنبياء وثانيها : قوله فى أسارى بدر حين فاداهم النبى صلى الله عليه وسلم) ماكان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض) فلولا أنه أخطأ فى هذه الحكومة وإلا لما عوتب ، وثالثها : قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) والجواب عن الكل : أنا نحمله على ترك الأولى .

أما الآيات التى تمسكوا بها فى الأفعال فكثيرة ، أولها : قصة آدم عليه السلام تمسكوا بها من سبعة أوجه ، الأول : أنه كان عاصياً والعاصى لابد وأن يكون صاحب الكبيرة ، وإنما قلنا إنه كان عاصياً لقوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى) وإنما قلنا أن العاصى صاحب الكبيرة لوجهين : الأول : أن النص يقتضى كونه معاقباً لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) فلا معنى لصاحب الكبيرة إلا ذلك ، الثانى : أن العاصى اسم ذم فوجب أن لا يتناول إلا صاحب الكبيرة ، الوجه الثانى : فى التمسك بقصة آدم أنه كان غاوياً ، لقوله تعالى (فغوى) والغى ضد الرشد ، لقوله تعالى (قد تبين الرشد من الغى) فجعل الغى مقابلا للرشد ، الوجه الثالث : أنه تائب والتائب مذنب ، وإنما قلنا إنه تائب لقوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) وقال (ثم اجتباه ربه فتاب عليه) وإنما قلنا التائب مذنب لأن التائب هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فإن كذب فى ذلك الإخبار فهو مذنب بالكذب وإن صدق فيه فهو المطلوب . (الوجه الرابع) أنه ارتكب المنهى عنه فى قوله (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ، ولا تقربا هذه الشجرة) وارتكاب المنهى عنه عين الذنب (الوجه الخامس) سماه ظالماً فى قوله (فتكونا من الظالمين) وهو سمى نفسه ظالماً فى قوله (ربنا ظلمنا أنفسنا) والظالم ملعون لقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة (الوجه السادس) أنه اعترف بأنه لولا مغفرة الله إياه وإلا لكان خاسراً فى قوله (وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وذلك يقتضى كونه صاحب الكبيرة (وسابعها) أنه أخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وإزلاله جزاء على ما أقدم عليه من طاعة الشيطان ، وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ، ثم قالوا : هب أن كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك فى كونه قاطعاً فى الدلالة عليه ويجوز أن يكون كل واحد من هذه الوجوه وإن لم يدل على الشيء

لكن بمجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء . والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول : كلامكم إنما يتم لو أتيتم بالدلالة على أن ذلك كان حال النبوة ، وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال إن آدم عليه السلام حالما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبياً ، ثم بعد ذلك صار نبياً ونحن قد بينا أنه لا دليل على هذا المقام . وأما الاستقصاء فى الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتى إن شاء الله تعالى عند الكلام فى تفسير كل واحد من هذه الآيات. ولنذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله (فأزلهما الشيطان) فنقول لنفرض أنه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فإقدامه على ذلك الفعل إما أن يكون حال كونه ناسياً أو حال كونه ذاكراً ، أما الأول ، وهو أنه فعله ناسياً فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى (ولم نجد له عزما) ومثلوه بالصائم يشتغل بأمر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهياً عن الصوم ويأكل فى أثناء ذلك السهو [لا] عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الأول) أن قوله تعالى (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين) وقوله (وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين) يدل على أنه ما نسى النهى حال الإقدام . وروى عن ابن عباس ما يدل على أن آدم عليه السلام تعمد لأنه قال لما أكلا منها فبدت لهما سوآتهما خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله تعالى أفراراً منى فقال بل حياء منك فقال له أما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يارب ولكنى وعزتك ما كنت أرى أن أحداً يحلف بك كاذباً فقال وعزتى لأهبطنك منها ثم لا تنال العيش إلا كداً (الثانى) وهو أنه لو كان ناسياً لما عوتب على ذلك الفعل أما من حيث العقل فلأن الناسى غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفاً به لقوله (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وأما من حيث النقل فلقوم عليه الصلاة والسلام « رفع القلم عن ثلاث » فلما عوتب عليه دل على أن ذلك لم يكن على سبيل النسيان . لأنا نقول : أما الجواب عن الأول فهو أنا لا نسلم أن آدم وحواء قبلا من إبليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لأنهما لو صدقاه لكانت معصيتهما فى هذا التصديق أعظم من أكل الشجرة لأن إبليس لما قال لهما (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) فقد ألقى إليهما سوء الظن بالله ودعاهما إلى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه وإلى أن يعتقدا فيه كون إبليس ناصحاً لهما وأن الرب تعالى قد غشهما ولا شك أن هذه الأشياء أعظم من أكل الشجرة فوجب أن تكون المعاتبة فى ذلك أشد وأيضاً كان آدم عليه السلام عالماً بتمرد إبليس عن السجود وكونه مبغضاً له وحاسداً له على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس فى الآية أنهما أقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على أن آدم كان عالماً بعداوته قوله تعالى (إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى) وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى بالآحاد فكيف يعارض القرآن ؟ وأما الجواب عن الثانى :فهو أن العتاب إنما حصل على ترك

التحفظ من أسباب النسيان ، وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الأنبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله تعالى (يانساء النبي لستن كأحد من النساء) ثم قال (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) وقال عليه الصلاة والسلام « أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل » وقال أيضاً « إني أوعك كما يوعك الرجلان منكم » فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم ؟ قلنا أما سمعت « حسنات الأبرار سيئات المقربين » ولقد كان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره . فهذا في تقرير أنه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان . ورأيت في بعض التفاسير أن حواء سقته الخمر حتى سكر ثم في أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس يبعيد لأنه عليه السلام كان مأذوناً له في تناول كل الأشياء سوى تلك الشجرة ، فاذا حملنا الشجرة على البر ، كان مأذوناً في تناول الخمر ، ولقائل أن يقول : إن خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة (لا فيها غول) أما القول الثاني وهو أنه عليه السلام فعله عامداً فههنا أربعة أقوال (أحدها) أن ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلته (الثاني) أنه كان ذلك عمداً من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبياً وقد عرفت فســـاد هذا القول (الثالث) أنه عليه السلام فعله عمداً لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ماصير ذلك في حكم الصغيرة ، وهذا القول أيضاً باطل بالدلائل المتقدمة لأن المقدم على ترك الواجب أو فعل المنهي عمدا وإن فعله مع الخوف إلا أنه يكون مع ذلك عاصياً مستحقاً للعن والذم والخلود في النار ولا يصح وصف الأنبياء عليهم السلام بذلك ولأنه تعالى وصفه بالنسيان في قوله (فنسي ولم نجد له عزما) وذلك ينافي العمدية (القول الرابع) وهو اختيار أكثر المعتزلة : أنه عليه السلام أقدم على الأكل بسبب اجتهاد أخطأ فيه ، وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة ، بيان الاجتهاد الخطأ أنه لما قيل له (ولا تقربا هذه الشجرة) فلفظ « هذه » قد يشار به إلى الشخص وقد يشار به إلى النوع . وروي أنه عليه السلام أخذ حريراً وذهباً بيده وقال « هذان حل الإناث أمتي حرام على ذكورهم » وأراد به نوعهما ، وروي أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » وأراد نوعه ، فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) ظن أن النهي إنما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع إلا أنه كان مخطئاً في ذلك الاجتهاد لأن مراد الله تعالى من كلمة « هذه » كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع إذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا ، فإن قيل : الكلام على هذا القول من وجوه (أحدها) أن كلمة « هذا » في أصل اللغة للاشارة إلى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئاً معيناً فكلمة هذا في أصل اللغة للاشارة إلى الشيء

المعين فأما أن يراد بها الاشارة إلى النوع فذاك على خلاف الأصل ، وأيضاً فلأنه تعالى لا تجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون أمر بعض الملائكة بالإشارة إلى ذلك الشخص فكان ماعداه خارجا عن النهى لا محالة ، إذا ثبت هذا فنقول : المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم عليه السلام لما حمل لفظ « هذا » على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع ، واعلم أن هذا الكلام متأيد بأمرين آخرين (أحدهما) أن قوله (وكلا منها رغدا حيث شئتما) أفاد الإذن فى تناول كل ما فى الجنة إلا ما خصه الدليل (والثانى) أن العقل يقتضى حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعين فثبت أن آدم عليه السلام كان مأذوناً له فى الانتفاع بسائر الأشجار وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتاباً وأن يحكم عليه بكونه مخطئاً فثبت أن حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مصيبا لا مخطئاً وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل (الوجه الثانى) فى الاعتراض على هذا التأويل . هب أن لفظ « هذا » متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك ؟ فإن كان الأول فاما أن يقال إن آدم عليه السلام قصر فى معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب ، وإن لم يقصر فى معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ أن المراد هو النوع فإقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون إقداماً على الذنب قصداً (الوجه الثالث) أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظن وذلك إنما يجوز فى حق من لا يتمكن من تحصيل العلم ، أما الأنبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعاً ، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الاقدام على الاجتهاد معصية (الوجه الرابع) هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيراً وحينئذ يعود الاشكال ، وإن كانت من الظنيات فان قلنا إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا وإن قلنا المصيب فيها واحد والمخطىء فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لأن نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأهبط إلى الأرض ؟ والجواب عن الأول : أن لفظ هذا وإن كان فى الأصل للاشارة إلى الشخص لكنه قد يستعمل فى الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه وأنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع . والجواب عن الثانى : هو أن آدم عليه السلام لعله قصر فى معرفة ذلك الدليل لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك فى الحال أو يقال إنه عرف ذلك الدليل فى وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لأن فى الخبر أن آدم عليه السلام بقى فى الجنة الدهر الطويل ثم أخرج . والجواب عن الثالث : أنه لا حاجة ههنا إلى اثبات أن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا أنه عليه السلام قصر فى معرفة تلك الدلالة أو أنه كان قد عرفها

لكنه قد نسيها وهو المراد من قوله تعالى (فنسى ولم نجد له عزماً) والجواب عن الرابع : يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية إلا أنه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذراً فى أن لا يصير الذنب كبيراً أو يقال كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات مالم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص ، وكما أن الرسول عليه الصلاة والسلام مخصوص بأمور كثيرة فى باب التشديدات والتخفيفات بما لا يثبت فى حق الأمة فكذا ههنا . واعلم أنه يمكن أن يقال فى المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى لما قال (ولا تقربا هذه الشجرة) ونهاهما معا فظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة وأن يتناول منها لأن قوله (ولا تقربا) نهى لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهى حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ فى هذا الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه ، فهذا جملة ما يقال فى هذا الباب والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى أنه كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام مع أن إبليس كان خارج الجنة وآدم كان فى الجنة وذكروا فيه وجوهاً . أحدها : قول القصاص وهو الذى رووه عن وهب بن منبه اليمانى والسدى عن ابن عباس رضى الله عنهما وغيره : أنه لما أراد إبليس أن يدخل الجنة منعته الخزنة فأتى الحية وهى دابة لها أربع قوائم كأنها البختية وهى كأحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد منها فابتلعته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج إبليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشى على بطنها وجعل رزقها فى التراب وصارت عدواً لبنى آدم ، واعلم أن هذا وأمثاله مما يجب أن لا يلتفت إليه لأن إبليس لو قدر على الدخول فى فم الحية فلم لم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولأنه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت الحية مع أنها ليست بعاقلة ولا مكلفة . وثانيها : أن إبليس دخل الجنة فى صورة دابة ، وهذا القول أقل فساداً من الأول . وثالثها : قال بعض أهل الأصول : إن آدم وحواء عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان إلى باب الجنة وإبليس كان بقرب الباب ويوسوس إليهما ، ورابعها وهو قول الحسن : أن إبليس كان فى الأرض وأوصل الوسوسة إليهما فى الجنة . قال بعضهم : هذا بعيد لأن الوسوسة كلام خفى والكلام الخفى لا يمكن إيصاله من الأرض إلى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو أن إبليس هل باشر خطابهما أو يقال إنه أوصل الوسوسة إليهما على لسان بعض أتباعه . حجة القول الأول : قوله تعالى (وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين) وذلك يقتضى المشافهة ، وكذا قوله (فدلاهما بغرور) . وحجة القول الثانى : أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ماعنده من الحسد والعداوة فيستحيل فى العادة أن يقبلا قوله وأن يلتفتا إليه فلا بد وأن يكون المباشر للوسوسة من بعض أتباع إبليس . بقى ههنا سؤالان ، السؤال الأول :

أن الله تعالى قد أضاف هذا الإزلال إلى إبليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل ؟ قلنا معنى قوله (فأزلهما) أنهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل فأضيف ذلك إلى إبليس كما فى قوله تعالى (فلم يزدهم دعائى إلا فراراً) فقال تعالى حاكياً عن إبليس (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) هذا ما قاله المعتزلة . والتحقيق فى هذه الإضافة ما قررناه مراراً أن الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوى يستحيل أن يصير مصدراً لأحد هذين الأمرين إلا عند انضمام الداعى إليه ، والداعى عبارة فى حق العبد عن علم أو ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منبه نبه عليه كان الفعل مضافاً إلى ذلك لما لأجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا إلى الوسوسة ، وما أحسن ماقال بعض العارفين إن زلة آدم عليه السلام هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس ، فمعصية إبليس حصلت بوسوسة من ! وهذا ينبهك على أنه مالم يحصل الداعى لا يحصل الفعل وأن الدواعى وإن ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها إلى ما يخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذى صرح به موسى عليه السلام فى قوله (إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء) السؤال الثانى : كيف كانت تلك الوسوسة ، الجواب : أنها هى التى حكى الله تعالى عنها فى قوله (مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) فلم يقبلا ذلك منه ، فلما أيس من ذلك عدل إلى اليمين على ما قال (وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين) فلم يصدقاه أيضاً ، والظاهر أنه بعد ذلك عدل إلى شىء آخر وهو أنه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهى فعند ذلك حصل ما حصل ، والله أعلم بحقائق الأمور كيف كانت ،

أما قوله تعالى (وقلنا اهبطوا) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ من قال إن جنة آدم كانت فى السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو إلى السفل ، ومن قال إنها كانت فى الأرض فسره بالتحول من موضع إلى غيره ، كقوله (اهبطوا مصراً).

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على أن آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها : الأول وهو قول الأكثرين : أن إبليس داخل فيه أيضا قالوا لأن إبليس قد جرى ذكره فى قوله (فأزلهما الشيطان عنها) أى فأزلهما وقلنا لهم اهبطوا .

وأما قوله تعالى (بعضكم لبعض عدو) فهذا تعريف لآدم وحواء عليهما السلام أن إبليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الأكل من الشجرة فقال (فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى) فإن قيل : إن إبليس لما أبى من السجود صار كافراً

وأخرج من الجنة وقيل له (اهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها) وقال أيضاً (اخرج منها فإنك رجيم) وإنما أهبط منها لأجل تكبره ، فزلة آدم عليه السلام إنما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط إبليس قبل ذلك كيف يكون قوله : (اهبطوا) متناولا له ؟ قلنا : إن الله تعالى لما أهبطه إلى الأرض فلعله عاد إلى السماء مرة أخرى لأجل أن يوسوس إلى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء فى الجنة قال الله تعالى لهما (اهبطا) فلما خرجا من الجنة واجتمع إبليس معهما خارج الجنة أمر الكل فقال (اهبطوا) ومن الناس من قال ليس معنى قوله (اهبطوا) أنه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة فى وقت . الوجه الثانى : أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لأنه ثبت بالإجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والإنس ، ولقائل أن يمنع هذا الإجماع فان من الناس من يقول قد يحصل فى غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وقال سليمان للهدهد (لأعذبنه عذاباً شديداً) الثالث : المراد آدم وحواء وذريتهما لأنهما لما كانا أصل الإنس جعلا كأنهما الإنس كلهم والدليل عليه قوله (اهبطوا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو) ويدل عليه أيضاً قوله (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى (بعضكم لبعض عدو) ما عليه الناس من التعادى والتباغض وتضليل بعضهم لبعض ، واعلم أن هذا القول ضعيف لأن الذرية ما كانوا موجودين فى ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب ؟ أما من زعم أن أقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله :

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى أن قوله (اهبطوا) أمر أو إباحة ، والأشبه أنه أمر لأن فيه مشقة شديدة لأن مفارقة ما كانا فيه من الجنة إلى موضع لا تحصل المعيشة فيه إلا بالمشقة والكد من أشق التكاليف ، وإذا ثبت هذا بطل ما يظن أن ذلك عقوبة ، لأن التشديد فى التكاليف سبب للثواب ، فكيف يكون عقاباً مع ما فيه من النفع العظيم ؟ فإن قيل ألستم تقولون فى الحدود وكثير من الكفارات إنها عقوبات وإن كانت من باب التكاليف ؟ قلنا أما الحدود فهى واقعة بالمحدود من فعل الغير ، فيجوز أن تكون عقاباً إذا كان الرجل مصراً ، وأما الكفارات فإنما يقال فى بعضها إنه يجرى مجرى العقوبات لأنها لا تثبت إلا مع المأثم . فأما أن تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ أن قوله تعالى (اهبطوا بعضكم لبعض عدو) أمر بالهبوط وليس أمراً بالعداوة لأن عداوة إبليس لآدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه إياهما حتى أخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بإلقاء الوسوسة والدعوة إلى الكفر والمعصية ، وشىء من ذلك لا يجوز أن يكون مأموراً به ، فأما عداوة آدم لإبليس

فإنها مأمور بها لقوله تعالى (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً) وقال تعالى (يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) إذا ثبت هذا ظهر أن المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى (إلى ربك يومئذ المستقر) وقد يكون بمعنى المكان الذى يستقر فيه كقوله تعالى (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً) وقال تعالى (فمستقر ومستودع) إذا عرفت هذا فنقول : الأكثرون حملوا قوله تعالى (ولكم فى الأرض مستقر) على المكان ، والمعنى أنها مستقركم حالتى الحياة والموت ، وروى السدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال المستقر هو القبر أى قبوركم تكونون فيها والأول أولى لأنه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق إلا بحال الحياة ، ولأنه تعالى خاطبهم بذلك عند الإهباط وذلك يقتضى حال الحياة ، واعلم أنه تعالى قال فى سورة الأعراف فى هذه القصة (قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ، قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون) فيجوز أن يكون قوله (فيها تحيون) إلى آخر الكلام بياناً لقوله (ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين) ويجوز أن يكون زيادة على الأول .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اختلفوا فى معنى الحين بعد اتفاقهم على أنه اسم للزمان والأولى أن يراد به الممتد من الزمان لأن الرجل يقول لصاحبه : ما رأيتك منذ حين إذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة ، فلما كانت أعمار الناس طويلة وآجالهم عن أوائل حدوثهم متباعدة جاز أن يقول (ومتاع إلى حين) :

﴿ المسألة السابعة ﴾ اعلم أن فى هذه الآيات تحذيراً عظيما عن كل المعاصى من وجوه : أحدها : أن من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصى قال الشاعر :

يا ناظراً يرنو بعينى راقد ... ومشاهداً للأمر غير مشاهد
تصل الذنوب إلى الذنوب وترتجى ... درك الجنان ونيل فوز العابد
أنسيت أن الله أخرج آدما ... منها إلى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلى أنه قال : كنا قوما من أهل الجنة فسبانا إبليس إلى الدنيا فليس لنا إلا الهم والحزن حتى نرد إلى الدار التى أخرجنا منها ، وثانيها : التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص ، عن قتادة فى قوله تعالى (أبى واستكبر) قال حسد عدو الله إبليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال : أنا نارى وهذا طينى ثم ألقى الحرص فى قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم ألقى الحسد فى قلب قابيل حتى قتل هابيل . وثالثها : أنه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وإبليس ، وهذ تنبيه عظيم على وجوب الحذر .

فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «٣٧»

قوله تعالى ﴿ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال القفال : أصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع فى موضع الاستقبال للشيء الجائى ثم يوضع موضع القبول والأخذ قال الله تعالى (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أى تلقنه ويقال تلقينا الحجاج أى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أى أخذتها منه وإذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع إليهما معاً صلح أن يشتركا فى الوصف بذلك ، فيقال : كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز أن يقال : تلقى آدم كلمات أى أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال : تلقى كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله (لا ينال عهدى الظالمين) وفى قراءة ابن مسعود (الظالمون) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لأن المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بل يجب حمله على أحد أمور . (أحدها) التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين المنيبين (وثانيها) أنه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى أن من أذنب ذنباً صغيراً أو كبيرا ثم ندم على ماصنع وعزم على أن لا يعود فانى أتوب عليه قال الله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات) أى أخذها وقبلها وعمل بها (وثالثها) أنه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعى القوية إلى التوبة (ورابعها) أنه تعالى علمه كلاماً لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سبباً لكمال حال التوبة

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى أن تلك الكلمات ما هى ؟ فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن آدم عليه السلام قال : يارب ألم تخلقنى بيدك بلا واسطة قال بلى ؟ قال يارب ألم تنفخ فى من روحك ؟ قال بلى قال ألم تسكنى جنتك ؟ قال بلى قال يارب ألم تسبق رحمتك غضبك ؟ قال بلى قال يارب إن تبت وأصلحت تردنى إلى الجنة ؟ قال بلى فهو قوله (فتلقى آدم من ربه كلمات وزاد السدى فيه : يارب هل كنت كتبت على ذنباً ؟ قال نعم (وثانيها) قال النخعى أتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التى تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحواء أمر الحج فحجا وهى الكلمات التى تقال فى الحج فلما فرغا من الحج أوحى الله تعالى إليهما بأنى قبلت توبتكما (وثالثها) قال مجاهد وقتادة فى إحدى الروايتين عنهما هى قوله (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) (ورابعها) قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم : إنها قوله لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فاغفر لى إنك أنت خير الغافرين ، لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فارحمنى إنك أنت خير الراحمين . لا إله إلا أنت سبحانك

وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فتب على إنك أنت التواب الرحيم (وخامسها) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعاً ، والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال . اللهم إنك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فأعطنى سؤلى وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى . اللهم إنى أسألك إيماناً يباشر قلبى ويقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لن يصيبنى إلا ما كتبت لى وأرضى بما قسمت لى . فأوحى الله تعالى إلى آدم : يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتينى أحد من ذريتك فيدعونى بهذا الدعاء الذى دعوتنى به إلا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الغزالى رحمه الله : التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة علم وحال وعمل ، فالعلم أول والحال ثان والعمل ثالث ، والأول موجب للثانى ، والثانى موجب للثالث إيجاباً اقتضته سنة الله فى الملك والملكوت ، أما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرر وكونه حجاباً بين العبد ورحمة الرب ، فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم ، فاذا كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سبباً لذلك الفوات فسمى ذلك التأسف ندماً ، ثم إن ذلك الألم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضى ، أما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذى كان ملابسا له وأما بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر وأما بالماضى فبتلافى مافات بالجبر والقضاء إن كان قابلا للجبر ، فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر بإشراق نور الايمان أنه صار محجوباً عن محبوبه لمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادته للانتهاض للتدارك ، فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك فى الحال والاستقبال والتلافى للماضى ثلاثة معان مترتبة فى الحصول [على التوبة . و] يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر . وبهذا الاعتبار قال عليه السلام «الندم توبة» إذلا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفاً بطرفيه أعنى مثمره وثمرته فهذا هو الذى لخصه الشيخ الغزالى فى حقيقة التوبه وهو كلام حسن . وقال القفال : لابد فى التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود إلى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله ، أما أنه لا بد من الترك فلأنه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائباً وأما الندم فلأنه لو لم يندم لكان راضياً بكونه فاعلا له والراضى بالشىء قد يفعله والفاعل للشىء لا يكون تائباً عنه وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلأن فعله معصية والعزم على المعصية

معصية وأما الأشفاق فلأنه مأمور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفاً ولهذا قال تعالى (يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه) وقال عليه السلام « لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا » واعلم أن كلام الغزالى رحمه الله أبين وأدخل فى التحقيق إلا أنه يتوجه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل الفلانى ضرراً مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب وذلك التألم يوجب إرادة الترك فى الحال والاستقبال وإرادة تلافى ما حصل منه فى الماضى وإذا كان بعض هذه الأشياء مرتباً على البعض ترتباً ضرورياً لم يكن ذلك داخلا تحت قدرته فاستحال أن يكون مأموراً به . والحاصل أن الداخل فى الوسع ليس إلا تحصيل العلم ، فأما ما عداه فليس للاختيار إليه سبيل ، لكن لقائل أن يقول : تحصيل العلم ليس أيضاً فى الوسع لأن تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن إلا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول ؛ فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول إما أن تكون مستلزمة للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزمة . فإن كان الأول كان ترتب المتوسل إليه على المتوسل به ضرورياً فلا يكون ذلك داخلا فى القدرة والاختيار ، وإن كان الثانى لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن المقدمات القريبة لا بد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها فى الذهن تسليم المطلوب ، فاذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة . فإن قيل لم لا يجوز أن يقال : تلك المقدمات وإن كانت حاضرة فى الذهن إلا أن كيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة غير حاضرة فى الذهن ، فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة . قلنا العلم بكيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة إما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات ، فان كان من البديهيات لم يكن فى وسعه ؛ وإن كان من الكسبيات كان القول فى فى كيفية اكتسابه كما فى الأول ، فإما أن يفضى إلى التسلسل وهو محال أو يفضى إلى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله أعلم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ سأل القاضى عبدالجبار نفسه فقال : إذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة ؟ وأجاب بأن أبا على قال إنها تلزمه لأن المكلف متى علم أنه قد عصى لم يحد(١) فيما بعد وهو مختار (٢) ولامانع من أن يكون نادماً أو مصراً لكن الإصرار قبيح فلا تتم مفارقته لهذا القبيح إلا بالتوبة ، فهى إذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب . أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخلو العاصى من التوبة والإصرار ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الأنبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لإحدى خلال ، فإما أن تجب لأن بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة ، وإما لأن التوبة نازلة منزلة الترك ، فإذا كان الترك واجباً عند الإمكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الإمكان ، وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الأصح على قوله لأن التوبة

(١) هكذا فى الأصل ولعل الصواب « لم يعد » ﴿ ٢ ﴾ معنى العبارة على ما فى الأصل غير مفهوم ولعل الصواب « إلا هو مختار »

لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذى هو المنافع فقط لأن الفعل لا يجوز أن يجب لأجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الأنبياء عليهم السلام لما عصمهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم فى التوبة حالا بعد حال وإن كانت معاصيهم صغيرة .

﴿ المسألة السادسة ﴾ قال القفال : أصل التوبة الرجوع كالأوبة يقال توب كما يقال أوب قال الله تعالى (قابل التوب) فقولهم تاب يتوب توباً وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب أوباً وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع إلى ربه لأن كل عاص فهو فى معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه إلى ربه فيقال تاب إلى ربه والرب فى هذه الحالة كالمعرض عن عبده وإذا وصف بها الرب تعالى فالمعنى أنه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف فى الصلة فقيل فى العبد تاب إلى ربه وفى الرب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته ، فيقال فلان عاد إلى الأمير والأمير عاد عليه بإحسانه ومعروفه ، إذا عرفت هذ فنقول : قبول التوبة يكون بوجهين ، أحدهما : أن يثيب عليها الثواب العظيم كما أن قبول الطاعة يراد به ذلك ، والثانى : أنه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة .

﴿ المسألة السابعة ﴾ المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة فى قبول التوبة وذلك من وجهين ، الأول أن واحداً من ملوك الدنيا متى جنى عليه إنسان ثم اعتذر إليه فإنه يقبل الاعتذار ثم إذا عاد إلى الجناية وإلى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله لأن طبعه يمنعه من قبول العذر ، أما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك فانه إنما يقبل التوبة لا لأمر يرجع إلى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضرر بل إنما يقبلها لمحض الإحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقى على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ما قد سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقاً للمبالغة فى قبول التوبة فوصف بأنه تعالى تواب . الثانى : أن الذين يتوبون إلى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذ قبل توبة الجميع استحق المبالغة فى ذلك ، ولما كان قبول التوبة مع إزالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه تواباً بأنه رحيم .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ فى هذه الآية فوائد : إحداها : أنه لابد وأن يكون العبد مشتغلا بالتوبة فى كل حين وأوان ، لما ورد فى ذلك من الأحاديث والآثار ، أما الأحاديث (ا) روى أن رجلا سأل أمير المؤمنين علياً رضى الله عنه عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبداً حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لى معه ، وقال على : كلما قدرت أن تطرحه فى ورطة وتتخلص منها فافعل (ب) وروى أبو بكر الصديق رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر

وإن عاد فى اليوم سبعين مرة (ج) وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام : توبوا إلى ربكم فإنى أتوب إليه فى كل يوم مائة مرة (د) وأبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه (وأنذر عشيرتك الأقربين) « يامعشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئاً ياعباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئاً يا صفية عمة رسول الله لا أغنى عنك من الله شيئاً يافاطمة بنت محمد سليني ماشئت لا أغنى عنك من الله شيئاً » أخرجاه فى الصحيح (ﻫ) وقال عليه الصلاة والسلام « إنه ليغان على قلبى فأستغفر الله فى اليوم مائة مرة »

واعلم أن الغين شىء يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذى يعرض فى الجو فلا يحجب عن الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها ، ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات أحدها أن الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون فى أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان إذا ذكر ذلك وجد غيما فى قلبه فاستغفر لأمته . وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الأولى فكان الاستغفار لذلك ، وثالثها : أن الغيم عبارة عن السكر الذى كان يلحقه فى طريق المحبة حتى يصير فانياً عن نفسه بالكلية فاذا عاد إلى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة ، ورابعها : وهو تأويل أهل الظاهر أن القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وأنواع الميل والإرادات فكان يستعين بالرب تعالى فى دفع تلك الخواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضى الله عنه فى قوله تعالى (توبوا إلى الله توبة نصوحا) إنه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود ، وقال ابن مسعود رضى الله عنه هو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لا يعود إليه أبداً (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الله تعالى يقول للملائكته « إذا هم عبدى بالحسنة فاكتبوها له حسنة فإن عملها فاكتبوها بعشر أمثالها وإذا هم بالسيئة فعملها فاكتبوها سيئة واحدة فإن تركها فاكتبوها له حسنة » رواه مسلم (ح) روى أن جبريل عليه السلام سمع إبراهيم عليه السلام وهو يقول : ياكريم العفو ، فقال جبريل أو تدرى ما كريم العفو ؟ فقال لا ياجبريل قال أن يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام « من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدى ما بين ذلك من الذنوب » .

(ى) عن أبى سعيد الخدرى قال قال عليه الصلاة والسلام « كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأتاه فقال إنه قد قتل تسعة وتسعين نفساً فهل للقاتل من توبة ؟ فقال لا ، فقتله فكمل المائة . ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم فأتاه فقال أنه قتل مائة نفس فهل لى من توبة ؟ فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها ناساً يعبدون الله تعالى فاعبده معهم ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء ، فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه الموت فاختصمت

فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائباً مقبلا بقلبه إلى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب إنه لم يعمل خيراً قط فأتاهم ملك فى صورة آدمى وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيهما كان أدنى فهو له فقاسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التى أراد بشبر فقبضته ملائكة الرحمة » رواه مسلم (يا) ثابت البنانى : بلغنا أن إبليس قال يارب إنك خلقت آدم وجعلت بينى وبينه عداوة فسلطنى عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى (جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدنى فقال لا يولد ولد لآدم إلا ولد لك عشرة قال رب زدنى قال تجرى منه مجرى الدم قال رب زدنى قال (فأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم فى الأموال والأولاد) قال فعندها شكا آدم إبليس إلى ربه تعالى فقال : يارب إنك خلقت إبليس وجعلت بينى وبينه عداوة وبغضاء وسلطته على وعلى ذريتى وأنا لا أطيقه إلا بك ، فقال الله تعالى لا يولد لك ولد إلا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدنى قال الحسنة بعشر أمثالها قال رب زدنى قال لا أحجب عن أحد من ولدك التوبة مالم يغرغر » (يب) أبو موسى الأشعرى قال : قال عليه الصلاة والسلام إن الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسىء النهار وبالنهار ليتوب مسىء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها » رواه مسلم (يج) عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً نفعنى الله منه بما شاء أن ينفعنى فاذا حدثنى أحد من أصحابه استحلفته فاذا حلف لى صدقته ، وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلى ركعتين فيستغفر الله تعالى إلا غفر له » ثم قرأ (والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم) إلى قوله (فاستغفروا لذنوبهم) ، (يد) أبو أمامة قال : بينا أنا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال يا رسول الله أصبت حداً فأقمه على قال فأعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال أبو أمامه فكنت أمشى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يارسول الله إنى أصبت حداً فأقمه على ، فقال عليه السلام « أليس حين خرجت من بيتك توضأت فأحسنت الوضوء ؟ قال بلى يا رسول قال وشهدت معنا هذه الصلاة ؟ قال بلى يارسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك » رواه مسلم (يه) عبد الله قال : جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله إنى عالجت امرأة من أقصى المدينة وإنى أصبت ما دون أن أمسها فها أنا ذا فاقض فى ما شئت ، فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك ، فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فقام الرجل فانطلق فدعاه النبى صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية (وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات) فقال واحد من القوم يا نبى الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم (يو) أبو هريرة قال قال عليه

السلام « إن عبداً أصاب ذنباً فقال يا رب إنى أذنبت ذنبا فاغفر لى فقال ربه علم عبدى أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ، ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنباً آخر . فقال يا رب إنى أذنبت ذنباً آخر فاغفره لى فقال ربه إن عبدى علم أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ، ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنباً آخر فقال يا رب أذنبت ذنباً آخر فاغفره لى فقال ربه علم عبدى أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدى فليعمل ما شاء » أخرجاه فى الصحيح (يز) أبو بكر قال قال عليه الصلاة والسلام « لم يصر من استغفر الله ولو عاد فى اليوم سبعين مرة (يح) أبو أيوب قال قد كنت كتمتكم شيئاً سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لو لا أنكم تذنبون فتستغفرون لخلق الله تعالى خلقاً يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » رواه مسلم (يط) قال عبد الله : بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أقبل رجل عليه كساء وفى يده شىء قد التف عليه فقال يا رسول الله إنى مررت بغيضة شجر فسمعت فيها أصوات فراخ طائر فأخذتهن فوضعتهن فى كسائى فجاءت أمهن فاستدارت على رأسى فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن أمهن فلففتهن جميعاً فى كسائى فهن معى فقال عليه الصلاة والسلام ضعهن عنك فوضعتهن فأبت أمهن إلا لزومهن فقال عليه السلام أتعجبون لرحمة أم الأفراخ بفراخها ، قالوا نعم يا رسول الله فقال والذى نفس محمد بيده أو قال فوالذى بعثنى بالحق نبياً لله عز وجل أرحم بعباده من أم الأفراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث أخذتهن وأمهن معهن فرجع بهن » (ك) عن أبى مسلم الخولانى عن أبى ذر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال (يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته محرماً بينكم فلا تظالموا . يا عبادى انكم تخطئون بالليل والنهار وأنا الذى أغفر الذنوب ولا أبالى فاستغفرونى أغفر لكم ، ياعبادى كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم ، يا عبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسونى أكسكم ، يا عبادى لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أتقى رجل منكم لم يزد ذلك فى ملكى شيئاً ، يا عبادى لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أفجر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكى شيئاً ، يا عبادى لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا فى صعيد واحد فسألونى فأعطيت كل إنسان منكم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكى شيئاً إلا كما ينقص البحر أن يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادى إنما هى أعمالكم أحفظها عليكم فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » قال وكان أبو إدريس إذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه إعظاماً له : وأما الآثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال : إنها اسم جامع لمعان ستة (أولهن) الندم على ما مضى (الثانى) العزم على ترك الذنوب فى المستقبل (الثالث) أداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى (الرابع) أداء المظالم إلى المخلوقين فى أموالهم وأعراضهم (الخامس) إذابة كل لحم ودم نبت من الحرم

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٣٨»

(السادس) إذاقة البدن ألم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية . وكان أحمد بن حارس يقول : يا صاحب الذنوب ألم يأن لك أن تتوب ، يا صاحب الذنوب إن الذنب فى الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب أنت بها فى القبر مكروب ، يا صاحب الذنوب أنت غداً بالذنوب مطلوب .

﴿ الفائدة الثانية ﴾ من فوائد الآية : أن آدم عليه السلام لما لم يستغن عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا أولى بذلك .

﴿ الفائدة الثالثة ﴾ أن ما ظهر من آدم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا أيضاً لأنا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « لو جمع بكاء أهل الدنيا إلى بكاء داود لكان بكاء داود أكثر ، ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود إلى بكاء نوح لكان بكاء نوح أكثر ، ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح عليهما السلام إلى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم أكثر »

﴿ المسألة التاسعة ﴾ إنما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لأنها كانت تبعاً له كما طوى ذكر النساء فى القرآن والسنة لذلك ، وقد ذكرها فى قوله (قال ربنا ظلمنا أنفسنا)

قوله تبارك وتعالى ﴿ قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكروا فى فائدة تكرير الأمر بالهبوط وجهين (الأول) قال الجبائى الهبوط الأول غير الثانى فالأول من الجنة إلى سماء الدنيا والثانى من سماء الدنيا إلى الأرض وهذا ضعيف من وجهين (أحدهما) أنه قال فى الهبوط الأول (ولكم فى الأرض مستقر) فلو كان الاستقرار فى الأرض إنما حصل بالهبوط الثانى لكان ذكر قوله (ولكم فى الأرض مستقر ومتاع) عقيب الهبوط الثانى اولى (وثانيهما) أنه قال فى الهبوط الثانى (اهبطوا منها) والضمير فى (منها) عائد إلى الجنة . وذلك يقتضى كون الهبوط الثانى من الجنة (الوجه الثانى) أن التكرير لأجل التأكيد وعندى فيه وجه ثالث أقوى من هذين الوجهين وهو أن آدم وحواء لما أتيا بالزلة أمرا بالهبوط فتابا بعد الأمر بالهبوط ووقع فى قلبهما أن الأمر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الأمر بالهبوط فأعاد الله تعالى الأمر بالهبوط مرة ثانية ليعلما أن الأمر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الأمر بالهبوط باق بعد التوبة لأن الأمر به كان تحقيقاً للوعد المتقدم فى قوله (إنى جاعل فى الأرض خليفة) فإن قيل

ماجواب الشرط الأول ؟ قلنا : الشرط الثانى مع جوابه ، كقولك إن جئتنى فإن قدرت أحسنت إليك

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى فى الأخبار أن آدم عليه السلام أهبط بالهند وحواء بجدة وابليس بموضع من البصرة على أميال والحية بأصفهان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى « الهدى » وجوه (أحدها) المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبى ، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكأنه قال وإن أهبطتكم من الجنة إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يؤديكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذى لا ينقطع . قال الحسن : لما أهبط آدم عليه السلام إلى الأرض أوحى الله تعالى إليه يا آدم أربع خصال فيها كل الأمر لك ولولدك . واحدة لى وواحدة لك وواحدة بينى وبينك وواحدة بينك وبين الناس ، أما التى لى فتعبدنى لا تشرك بى شيئاً ، وأما التى لك فإذا عملت نلت أجرتك ، وأما التى بينى وبينك فعليك الدعاء وعلى الإجابة ، وأما التى بينك وبين الناس فأن تصحبهم بما تحب أن يصحبوك به (وثانيها) ماروى عن أبى العالية أن المراد من الهدى الأنبياء وهذا إنما يتم لو كان المخاطب بقوله (فإما يأتينكم منى هدى) غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الأنبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ أنه تعالى بين أن من اتبع هداه بحقه علماً وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير إلى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيراً من المعانى لأن قوله (فإما يأتينكم منى هدى) دخل فيه الإنعام بجميع الأدلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع مالا يتم ذلك إلا به من العقل ووجوه التمكن ، وجميع قوله (فمن تبع هداى) تأمل الأدلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكاليف وجمع قوله (فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) جميع ما أعد الله تعالى لأوليائه لأن زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضى الوصول إلى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لأن زوال مالا ينبغى مقدم على طلب ما ينبغى وهذا يدل على أن المكلف الذى أطاع الله تعالى لا يلحقه خوف فى القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى (لا يحزنهم الفزع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون) وقال قوم من المتكلمين : إن أهوال القيامة كما تصل إلى الكفار والفساق تصل أيضا إلى المؤمنين لقوله تعالى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت) وأيضا فاذا انكشفت تلك الأهوال وصاروا إلى الجنة ورضوان الله صار ماتقدم كأن لم يكن ، بل ربما كان زائداً فى الالتذاذ بما يجده من

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٣٩»

النعيم وهذا ضعيف لأن قوله (لا يحزنهم الفزع الأكبر) أخص من قوله (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت) والخاص مقدم على العام . وقال ابن زيد : لا خوف عليهم أمامهم فليس شىء أعظم فى صدر الذى يموت مما بعد الموت ، فأمنهم الله تعالى منه . ثم سلاهم عن الدنيا فقال (ولا هم يحزنون) على ما خلفوه بعد وفاتهم فى الدنيا ، فان قيل : قوله (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) يقتضى نفى الخوف والحزن مطلقا فى الدنيا والآخرة وليس الأمر كذلك لأنهما حصلا فى الدنيا للمؤمنين أكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه الصلاة والسلام « خص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل » وأيضاً فالمؤمن لا يمكنه القطع أنه أتى بالعبادات كما ينبغى فخوف التقصير حاصل وأيضا فخوف سوء العاقبة حاصل ، قلنا قرائن الكلام تدل على أن المراد نفيهما فى الآخرة لا فى الدنيا . ولذلك حكى الله عنهم أنهم قالوا حين دخلوا الجنة (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور) أى أذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والإشفاق فى الدنيا من أن تفوتنا كرامة الله تعالى التى نلناها الآن .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال القاضى : قوله تعالى (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) يدل على أمور . أحدها : أن الهدى قد يثبت ولا اهتداء فلذلك قال (فمن تبع هداى) ، وثانيها : بطلان القول بأن المعارف ضرورية ، وثالثها : أن باتباع الهدى تستحق الجنة ، ورابعها : إبطال التقليد لأن المقلد لا يكون متبعاً للهدى .

قوله تبارك وتعالى ﴿ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ لما وعد الله متبع الهدى بالأمن من العذاب والحزن عقبه بذكر من أعد له العذاب الدائم فقال (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا) سواء كانوا من الإنس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم

وأما الكلام فى أن العذاب هل يحسن أم لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما أم لا ؟ فقد تقدم الكلام فيه فى تفسير قوله (وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) وهٰهنا آخر الآيات الدالة على النعم التى أنعم الله بها على جميع بنى آدم وهى دالة على التوحيد من حيث إن هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث إن محمداً صلى الله عليه وسلم أخبر عنها موافقاً لما كان موجوداً فى التوراة والإنجيل من غير تعلم ولا تلمذة لأحد وعلى المعاد من حيث إن من قدر على خلق هذه الأشياء ابتداء قدر على خلقها إعادة وبالله التوفيق .

يَا بَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِى أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّاىَ فَارْهَبُونِ «٤٠»

القول فى النعم الخاصة ببنى اسرائيل

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أولا ثم عقبها بذكر الإنعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الإنعامات الخاصة على أسلاف اليهود كسراً لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها إخباراً عن الغيب . واعلم أنه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولا على سبيل الإجمال فقال (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وفرع على تذكيرها الأمر بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال (وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم) ثم عقبها بذكر الأمور التى تمنعهم عن الإيمان به ، ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الإجمال ثانياً بقوله مرة أخرى (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) تنبيهاً على شدة غفلتهم ، ثم أردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله (وأنى فضلتكم على العالمين) مقروناً بالترهيب البالغ بقوله (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) إلى آخر الآية ، ثم شرع بعد ذلك فى تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وأنصف علم أن هذا هو النهاية فى حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد فى قلب المستمع . وإذ قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الآن فى التفسير بعون الله

قوله تعالى ﴿ يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وإياى فارهبون ﴾ اعلم أن فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اتفق المفسرون على أن إسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون إن معنى إسرائيل عبد الله لأن « إسرا » فى لغتهم هو العبد و « ايل » هو الله وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله . قال القفال : قيل إن « إسرا » بالعبرانية فى معنى إنسان فكأنه قيل رجل الله فقوله (يا بنى إسرائيل) خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام فى أيام محمد صلى الله عليه وسلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ حد النعمة أنها المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا لأن النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه

يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظوراً لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب ، فأى امتناع فى اجتماعهما ؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بإنعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون الأمر كذلك ؟ ولنرجع إلى تفسير الحد فنقول : أما قولنا : المنفعة فلأن المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة ، وقولنا : المفعولة على جهة الإحسان فلأنه لو كان نفعاً وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها أو أراد استدراجه إلى ضرر واختداعه كمن أطعم خبيصاً مسموماً ليهلكه لم يكن ذلك ، نعمة فأما إذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الإحسان إلى الغير كانت نعمة . إذا عرفت حد النعمة فلنفرع عليه فروعا : الفرع الأول : اعلم أن كل ما يصل إلينا آناء الليل والنهار فى الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم إن النعمة على ثلاثة أوجه : أحدها : نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق ، وثانيها : نعمة وصلت إلينا من جهة غيره بأن خلقها وخلق المنعم ومكنه من الإنعام وخلق فيه قدرة الأنعام وداعيته ووفقه عليه وهداه إليه ، فهذه النعمة فى الحقيقة أيضاً من الله تعالى ، إلا أنه تعالى لما أجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكوراً ، ولكن المشكور فى الحقيقة هو الله تعالى ، ولهذا قال (أن اشكر لى ولوالديك) فبدأ بنفسه ، وقال عليه السلام « لا يشكر الله من لا يشكر الناس » وثالثها : نعمة وصلت إلينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهى أيضاً من الله تعالى لأنه لولا أنه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات وأعاننا عليها وهدانا إليها وأزاح الأعذار وإلا لما وصلنا إلى شىء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) الفرع الثانى : أن نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وإنما لا يمكن ذلك لأن كل ما أودع فينا من المنافع واللذات التى ننتفع بها والجوارح والأعضاء التى نستعملها فى جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى فى العالم مما يلتذ به ويستدل على وجود الصانع وما وجد فى العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصى مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لأن المنفعة هى اللذة أو ما يكون وسيلة إلى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لأن كل ما يلتذ به نعمة وكل ما يلتذ به وهو وسيلة إلى دفع الضرر فهو كذلك والذى لا يكون جالباً للنفع الحاضر ولا دافعاً للضرر الحاضر فهو صالح لأن يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة إلى معرفته وطاعته وهما وسيلتان إلى اللذات الأبدية فثبت أن جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد ، ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما فى أقل الأشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الإحاطة بكل ما فى العالم من المنافع والحكم ، فصح بهذا معنى قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فان قيل . فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به فى حق العبد فكيف أمر بتذكرها فى قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت

عليكم) والجواب أنها غير متناهية بحسب الأنواع والأشخاص إلا أنها متناهية بحسب الأجناس وذلك يكفى فى التذكر الذى يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم . واعلم أنه لما ثبت أن استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق إلا على إيصال النعمة ثبت أنه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الحامدين . ولهذا قال فى ذم الأصنام (هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون) وقال تعالى (ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم) وقال (أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى) الفرع الثالث : أن أول ما أنعم الله به على عبيده هو أن خلقهم أحياء والدليل عليه قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ، هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) إلى آخر الآية وهذا صريح فى أن أصل النعم الحياة لأنه تعالى أول ماذكر من النعم فانما ذكر الحياة ثم إنه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وأنه تعالى إنما ذكر المؤمنين ليبين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب . وبين أن جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا قول المعتزلة ؛ وقال أهل السنة : إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه ، ولهذا سمى نفسه « النافع الضار » ولا يسأل عما يفعل . الفرع الرابع : قالت المعتزلة : إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين ، وسوى بين الجميع فى النعم الدينية والدنيوية ، أما فى النعم الدينية فلأن كل ما كان فى المقدور من الألطاف فقد فعل بهم والذى لم يفعله فغير داخل فى القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقى عذر المكلف ، وأما فى الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لأن عندهم يجب رعاية الأصلح فى الدنيا وعند البصريين لا يجب . وقال أهل السنة : إن الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا فى أنه هل لله نعمة على الكافر فى الدنيا ؟ فمنهم من قال هذه النعم القليلة فى الدنيا لما كانت مؤدية إلى الضرر الدائم فى الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر فى الدنيا ، فان من جعل السم فى الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلا إلى الضرر العظيم ، ولهذا قال تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا إثما) ومنهم من قال إنه تعالى وإن لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد أنعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضى أبى بكر الباقلانى رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه ، أحدها : قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء) فنبه على أنه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهى نعمة الخلق والرزق ، ثانيها : قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا) إلى آخره وذكر ذلك فى معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل إليهم من الله تعالى شىء من النعم لما صح ذلك . وثالثها : قوله (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) وهذا نص صريح فى أن الله تعالى أنعم على الكافر إذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله (يا بنى إسرائيل

اذكروا نعمتى) إلى قوله (وإذ أنجيناكم) وقوله (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عد للنعم على العبيد ، ورابعها : قوله (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض مالم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً) وخامسها : قوله (قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه) إلى قوله (ثم أنتم تشركون) (وسادسها) قوله (ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون) وقال فى قصة إبليس (ولا تجد أكثرهم شاكرين) ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم فى الأرض) الآية ، وقال حاكياً عن شعيب (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) وقال حاكيا عن موسى (قال أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين) (وثامنها) قوله (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم) وهذا صريح (وتاسعها) قوله (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق) (وعاشرها) قوله تعالى (وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم) (الحادى عشر) قوله (هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها) إلى قوله (فلما أنجاهم إذا هم يبغون فى الأرض بغير الحق) (الثانى عشر) قوله (وهو الذى جعل لكم الليل لباساً) وقوله (هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا (الثالث عشر) (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار ، جهنم يصلونها وبئس القرار) (الرابع عشر) (الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره) (الخامس عشر) قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار) وهذا صريح فى إثبات النعمة فى حق الكفار .

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة راجع إلى العبارة . وذلك لأنه لا نزاع فى أن هذه الأشياء أعنى الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى إنما الخلاف فى أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقيبها تلك المضار الأبدية هل يطلق فى العرف عليها اسم النعمة أم لا ؟ ومعلوم أن ذلك نزاع فى مجرد عبارة ، وأما الذى يدل على أن ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى إنما خلقه لينتفع به فى الاستدلال على الصانع وعلى لطفه وإحسانه فأمور (أحدها) قوله تعالى فى سورة أتى أمر الله (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) فبين تعالى أنه إنما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولأجل الدعوة إلى وحدانيته والإيمان بتوحيده وعدله ، ثم إنه تعالى قال (خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون ، خلق الإنسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين) فبين أن حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال ، من كونه نطفة ثم علقه ثم مضغة إلى أن ينتهى من أخس أحواله

وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه خصيما مبيناً ، ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال (والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) إلى قوله (هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون) بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبائع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الألوان والطعوم والروائح ، ثم قال (وسخر لكم الليل والنهار) بين به الرد على المنجمين وأصحاب الأفلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فأثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل ما فى العالم مخلوق لأجل المكلفين لأن كل ما فى العالم مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويتروح إليه فيحصل له به سرور أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر إليها أنواع العقاب فى الآخرة فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الأعظم ، فثبت أنه لا يخرج شىء من مخلوقاته عن هذه المنافع ، ثم إنه سبحانه وتعالى نبه على عظم إنعامه بهذه الأشياء فى آخر هذه الآيات فقال (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) (وثانيها) قوله تعالى (وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله) فنبه بذلك على أن كون النعمة واصلة إليهم يوجب أن يكون كفرانها سبباً للتبديل ، (وثالثها) قوله فى قصة قارون (وأحسن كما أحسن الله إليك) وقال (ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وقال (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وقال (فبأى آلاء ربكما تكذبان) على سبيل التكرير وكل ما فى هذه السورة فهو من النعم ، إما فى الدين أو فى الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى النعم المخصوصة ببنى إسرائيل قال بعض العارفين : عبيد النعم كثيرون وعبيد المنعم قليلون ، فالله تعالى ذكر بنى إسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الأمر إلى أمة محمد ﷺ ذكرهم بالمنعم فقال (فاذكرونى أذكركم) فدل ذلك على فضل أمة محمد ﷺ على سائر الأمم .

واعلم أن نعم الله تعالى على بنى إسرائيل كثيرة (ا) استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم فى الأرض وتخليصهم من العبودية كما قال (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) (ب) جعلهم أنبياء وملوكا بعد أن كانوا عبيداً للقبط فأهلك أعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال) كذلك وأورثناها بنى إسرائيل) (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التى ما أنزلها على أمة سواهم كما قال (وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم مالم يؤت أحداً من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمة الله تعالى على بنى إسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم فى التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى فى التيه وأعطاهم الحجر الذى

كان كرأس الرجل يسقيهم ما شاؤا من الماء متى أرادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عموداً من النور ليضيء لهم بالليل وكان رءوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى .
واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن فى جملة النعم ما يشهد بصدق محمد ﷺ وهو التوراة والإنجيل والزبور (وثانيها) أن كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكى يحذروا مخالفة مادعوا إليه من الإيمان بمحمد ﷺ وبالقرآن (وثالثها) أن تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن إظهار المخالفة (ورابعها) أن تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحداً بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيلها عنهم لما قيل : إتمام المعروف خير من ابتدائه فكأن تذكير النعم السالفة يطمع فى النعم الآتية ، وذلك الطمع مانع من إظهار المخالفة والمخاصمة . فان قيل : هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعماً عليهم وسبباً لعظم معصيتهم ؟ والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كأنها نعم على الأبناء (وثانيها) أن الانتساب إلى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة فى حق الأولاد (وثالثها) الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم وإعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد فى هذه الطريقة لأن الولد مجبول على التشبه بالأب فى أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعياً إلى الاشتغال بالخيرات والإعراض عن الشرور .

أما قوله تعالى (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم فاعلم أن العهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد جميعاً وذكروا فى هذا العهد قولين ، الأول : أن المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات ، إحداها : أنه تعالى جعل تعريفه إياهم نعمه عهداً له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء ، بالعهد والميثاق ، وقوله (أوف بعهدكم) أراد به الثواب والمغفرة . فجعل الوعد بالثواب شبيهاً بالعهد من حيث اشتراكهما فى أنه لايجوز الإخلال به ، ثانيها . قال الحسن : المراد منه العهد الذى أخذه الله تعالى على بنى إسرائيل فى قوله تعالى (وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً ، وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) إلى قوله (ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار) فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده ، وثالثها : وهو قول جمهور المفسرين أن المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصى أوف بعهدكم ، أى أرضى عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذى حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء فى قوله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) إلى قوله تعالى (ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به) .

القول الثانى : أن المراد من هذا العهد ما أثبته فى الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك فى سورة المائدة بقوله (ولقد أخذ الله ميثاق بنى

إسرائيل) إلى قوله (لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار) وقال فى سورة الأعراف (ورحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل) وأما عهد الله معهم فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والأغلال التى كانت فى أعناقهم ، وقال (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق) الآية ، وقال (وإذ قال عيسى ابن مريم يا بنى إسرائيل إنى رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدى من التوراة ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) وقال ابن عباس إن الله تعالى كان عهد إلى بنى إسرائيل فى التوراة أنى باعث من بنى إسماعيل نبياً أمياً فمن تبعه وصدق بالنور الذى يأتى به — أى بالقرآن — غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين ، أجراً باتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بنى إسرائيل ، وأجراً باتباع ما جاء به محمد النبى الأمى من ولد إسماعيل وتصديق هذا فى قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون) إلى قوله (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته) وتصديقه أيضاً فيما روى أبو موسى الأشعرى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران ، ورجل أدب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران ، ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران » بقى ههنا سؤالان :

السؤال الأول : لو كان الأمر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده ؟ والجواب من وجهين : الأول أن هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثانى : أن ذلك النص كان نصاً خفياً لا جلياً فجاز وقوع الشكوك والشبهات فيه .

السؤال الثانى : الشخص المبشر به فى هذه الكتب إما أن يكون قد ذكر فى هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شىء من ذلك ، فإن كان ذلك النص نصاً جلياً وارداً فى كتب منقولة إلى أهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين . وإن كان الثانى لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا : إن ذلك المبشر به سيجىء بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود . والجواب أن الذين حملوا قوله تعالى (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) على الأمر بالتأمل فى الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه فى القول الأول إنما اختاروه لقوة هذا السؤال ، فأما من أراد أن ينصر القول الثانى فانه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصاً عليه نصاً جلياً يعرفه كل أحد بل كان منصوصاً

عليه نصاً خفياً فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ولنذكر الآن بعض ما جاء فى كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالأول : جاء فى الفصل التاسع من السفر الأول من التوراة أن هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملك [من قبل] الله فقال لها ياهاجر أين تريدين ومن أين أقبلت ؟ قالت أهرب من سيدتى سارة فقال لها ارجعى إلى سيدتك واخفضى لها فإن الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسمينه إسماعيل من أجل أن الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع وهو يشكر على رغم جميع إخوته .

واعلم أن الاستدلال بهذ الكلام أن هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين فى الكل أعنى فى معظم الدنيا ومعظم الأمم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء إلا بالإسلام لأنهم كانوا قبل الإسلام محصورين فى البادية لا يتجاسرون على الدخول فى أوائل العراق وأوائل الشام إلا على أتم خوف فلما جاء الإسلام استولوا على الشرق والغرب بالإسلام ومازجوا الأمم ووطئوا بلادهم ومازجتهم الأمم وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة ، فلو لم يكن النبى ﷺ صادقاً لكانت هذه المخالطة منهم للأمم ومن الأمم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته إلى طاعة الشيطان والله يتعالى عن أن يبشر بما هذا سبيله (والثانى) جاء فى الفصل الحادى عشر من السفر الخامس « إن الرب إلهكم يقيم لكم نبياً مثلى من بينكم ومن إخوانكم » وفى هذا الفصل أن الرب تعالى قال لموسى « إنى مقيم لهم نبياً مثلك من بين إخوانهم وإيما رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمى أنا أنتقم منه » وهذا الكلام يدل على أن النبى الذى يقيمه الله تعالى ليس من بنى إسرائيل كما أن من قال لبنى هاشم : إنه سيكون من إخوانكم إمام ، عقل أنه لا يكون من بنى هاشم ، ثم إن يعقوب عليه السلام هو إسرائيل ولم يكن له أخ إلا العيص ولم يكن للعيص ولد من الأنبياء سوى أيوب وإنه كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشراً به ، وأما اسماعيل فانه كان أخا لإسحق والد يعقوب ثم إن كل نبى بعث بعد موسى كان من بنى إسرائيل فالنبى عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من إخوانهم لأنه من ولد اسماعيل الذى هو أخو اسحاق عليهم السلام . فإن قيل قوله « من بينكم » يمنع من أن يكون المراد محمداً ﷺ لأنه لم يقم من بين بنى إسرائيل . قلنا بل قد قام من بينهم لأنه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبنى قينقاع والنضير وغيرهم ، وأيضاً فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذذاك بالشام فاذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم ، وأيضاً فانه إذا كان من إخوانهم فقد قام من بينهم فإنه ليس ببعيد منهم (والثالث) قال فى الفصل العشرين من هذا السفر « إن

الرب تعالى جاء فى طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فار ان وصف عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم إلى الشعوب ودعا الجميع قديسيه بالبركة ، وجه الاستدلال : أن جبل فاران هو بالحجاز لأن فى التوراة أن اسماعيل تعلم الرمى فى برية فاران ، ومعلوم أنه إنما سكن بمكة . إذا ثبت هذا فنقول : إن قوله «فمنحهم العز »لا يجوز أن يكون المراد إسماعيل عليه السلام لأنه لم يحصل عقيب سكنى إسماعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد عليه السلام . قالت اليهود : المراد أن النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضاً ومن جبل فاران أيضاً فانتشرت فى هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لأن الله تعالى لو خلق ناراً فى موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك إذا تابع ذلك الواقعة وحى نزل فى ذلك الموضع أو عقوبة وما أشبه ذلك . وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحى ولا كلام إلا من طور سيناء فما كان ينبغى إلا أن يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام إذا ظهر فى الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك فى أيام الربيع ، وأيضاً ففى كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من جبل فاران ، وانكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الأرض من حمده . يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه تسير المنايا أمامه ويصحب سباع الطير أجناده قام فمسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابى الدهرية ، وتزعزعت ستور أهل مدين ركبت الخيول ، علوت مراكب الانقياد والغوث وستنزع فى قسيك إغراقا ونزعا وترتوى السهام بأمرك يا محمد ارتواء وتخور الأرض بالأنهار ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونفرت المهارى نفيرا ورعبا ورفعت أيديها وجلا وفرقا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر فى برق سهامك ولمعان بيانك تدوخ الأرض غضباً وتدوس الأمم زجراً لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ تراب آبائك » هكذا نقل عن ابن رزين الطبرى . أما النصارى فقال أبو الحسين رحمه الله فى كتاب الغرر قد رأيت فى نقولهم « وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوى السهام بأمرك المحمود لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ مسيحك » فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى فى التوراة « ظهر الرب من جبال فاران » ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك إلا رسولنا محمد ﷺ . فإن قالوا المراد مجىء الله تعالى ولهذا قال فى آخر الكلام « وإنقاذ مسيحك » قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بأنه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المشاعر القديمة ، أما قوله (وإنقاذ مسيحك) فان محمداً عليه السلام أنقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى (والرابع) ما جاء فى كتاب أشعياء فى الفصل الثانى والعشرين منه « قومى فأزهرى مصباحك ، يريد مكة ، فقد دناوقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجلل الأرض الظلام وغطى على الأمم الضباب والرب يشرق عليك إشراقا ويظهر كرامته

عليك تسير الأمم إلى نورك والملوك إلى ضوء طلوعك وارفعى بصرك إلى ما حولك وتأملى فانهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك ولدك من بلد بعيد لأنك أم القرى فأولاد سائر البلاد كأنهم أولاد مكة وتتزين ثيابك على الأرائك والسرر حين ترين ذلك تسرين وتبتهجين من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر ويحج إليك عساكر الأمم ويساق إليك كباش مدين ويأتيك أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام فاران ويرفع إلى مذبحى ما يرضينى وأحدث حينئذ لبيت محمدتى حمداً » فوجه الاستدلال أن هذه الصفات كلها موجودة لمكة فانه قد حج إليها عساكر الأمم ومال إليها ذخائر البحر وقوله « وأحدث لبيت محمدتى حمدا » معناه أن العرب كانت تلبى قبل الاسلام فتقول لبيك لاشريك لك إلا شريك هو لك تملكه وماملك ، ثم صار فى الاسلام : لبيك اللهم لبيك ، لا شريك لك لبيك ، فهذا هو الحمد الذى جدده الله لبيت محمدته . فان قيل المراد : بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد . قلنا لا يجوز أن يقول الحكيم « قددنا وقتك » مع أنه مادنا بل الذى دنا أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وأيضاً فإن كتاب أشعياء مملوء من ذكر البادية وصفتها ، وذلك يبطل قولهم (والخامس) روى السمان فى تفسيره فى السفر الأول من التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال « قد أجبت دعاك فى إسماعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جداً جداً وسيلد اثنى عشر عظيماً وأجعله لأمة عظيمة » والاستدلال به أنه لم يكن فى ولد إسماعيل من كان لأمة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء إبراهيم عليه السلام وإسماعيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم) ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام «أنا دعوة أبى إبراهيم وبشارة عيسى» وهو قوله (ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد ليس إلا لنبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود . قيل إن صفته فى التوراة أن مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وأمته الحمادون . (والسادس) قال المسيح للحواريين « أنا أذهب وسيأتيكم الفار قليط روح الحق الذى لا يتكلم من قبل نفسه إنما يقول كما يقال له » وتصديق ذلك (إن أتبع إلا ما يوحى إلى) وقوله (قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى) أما « الفار قليط » ففى تفسيره وجهان : أحدهما أنه الشافع المشفع وهذا أيضاً صفته عليه الصلاة والسلام ، الثانى قال بعض النصارى : الفار قليط هو الذى يفرق بين الحق والباطل وكان فى الأصل فاروق كما يقال راووق للذى يروق به وأما « ليط » فهو التحقيق فى الأمر كما يقال شيب أشيب ذو شيب وهذا أيضاً صفة شرعنا لأنه هو الذى يفرق بين الحق والباطل (والسابع) قال دانيال لبختنصر حين سأله عن الرؤيا التى كان رآها من غير أن قصها عليه : رأيت أيها الملك منظراً هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقاه من حديد وبعضها

من خزف ورأيت حجراً يقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديداً فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتاً وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر وصار ذلك الحجر الذى صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عالياً امتلأت به الأرض فهذا رؤياك أيها الملك . وأما تفسيرها فأنت الرأس الذى رأيته من الذهب ويقوم بعدك مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التى تشبه النحاس تنبسط على الأرض كلها ، والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد ، وأما الرجل التى كان بعضها من خزف فإن بعض المملكة يكون عزيزاً وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك متفرقة ويقيم إله السما. فى تلك الأيام مملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وإنها تزيل جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين وتقوم هى إلى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذى رأيت أنه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله أعلم بما يكون فى آخر الزمان . فهذه هى البشارات الواردة فى الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد ﷺ

أما قوله تعالى (أوف بعهدكم) فقالت المعتزلة : ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه إيصال الثواب إلى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لأنه بحيث يجب الوفا. به فكان ذلك أوكد من العهد بالايجاب بالنذر واليمين : وقال أصحابنا : إنه لا يجب للعبد على الله شىء ، وفى هذه الآية ما يدل على ذلك لأنه تعالى لما قدم ذكر النعم ، ثم رتب عليه الأمر بالوفاء بالعهد دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية ، وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداء لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون سبباً لواجب آخر ، فثبت أن أداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين : الأول : أنه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال أن لا يوجد ، لأنه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذباً والكذب عليه محال ، والمفضى إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد مما ثبت باليمين والنذر ، الثانى : أن يقال العهد هو الأمر والعبد يجوز أن يكون مأموراً إلا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مأموراً لكنه سبحانه وتعالى جرى فى ذلك على موافقه اللفظ كقوله (يخادعون الله وهو خادعهم ، ومكروا ومكر الله) وأما قوله (وإياى فارهبون) فاعلم أن الرهبة هى الخوف قال المتكلمون : الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال فى المكلف إنه خائف على وجهين : أحدهما مع العلم والآخر مع الظن . أما العلم فاذا كان على يقين من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فإن خوفه إنما يكون عن المستقبل ، وعلى هذا نصف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وأما الظن فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب ، واعلم أن كل من كان خوفه فى الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس . روى « أنه ينادى مناد يوم القيامة وعزتى وجلالى إنى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أمنين من أمننى فى الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافنى فى الدنيا أمنته يوم

وَءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ «٤١»

القيامة » وقال العارفون : الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال ، والأول نصيب أهل الظاهر ، والثانى نصيب أهل القلب ، والأول يزول، والثانى لا يزول . واعلم أن فى الآية دلالة على أن كثرة النعم تعظم المعصية ، ودلالة على أن تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على أن الرسول كما كان مبعوثاً إلى العرب كان مبعوثاً إلى بنى إسرائيل ، وقوله (وإى فارهبون) يدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحداً إلا الله تعالى ، وكما يجب ذلك فى الخوف فكذا فى الرجاء والأمل وذلك يدل على أن الكل بقضاء الله وقدره إذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذى دل عليه قوله تعالى (وإياى فارهبون) بل كان يجب أن لا يرهب إلا نفسه ، لأن مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب أن لا يخاف إلا نفسه وأن لا يخاف الله البتة ، وفيها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتى بالطاعات للخوف والرجاء وأن ذلك لا بد منه فى صحتها والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا وإياى فاتقون ﴾

اعلم أن المخاطبين بقوله (وآمنوا) هم بنوا إسرائيل ويدل عليـــه وجهان . الأول : أنه معطوف على قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) كأنه قيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى وآمنوا بما أنزلت ، الثانى : أن قوله تعالى (مصدقاً لما معكم) يدل على ذلك .
أما قوله (بما أنزلت) ففيه قولان الأقوى أنه القرآن وعليه دليلان . أحدهما : أنه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القرآن لأنه تعالى قال (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل) والثانى : وصفه بكونه مصدقاً لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال قتادة : المراد (آمنوا بما أنزلت) من كتاب ورسول تجدونه مكتوباً فى التوراة والإنجيل .
أما قوله (مصدقاً لما معكم) ففيه تفسيران : أحدهما : أن فى القرآن أن موسى وعيسى حق وأن التوراة والإنجيل حق وأن التوراة أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليهما السلام فكان الإيمان بالقرآن مؤكداً للايمان بالتوراة والإنجيل فكأنه قيل لهم إن كنتم تريدون المبالغة فى الإيمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فإن الإيمان به يؤكد الإيمان بالتوراة والإنجيل ، والثانى : أنه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن فى التوراة والإنجيل فكأن الإيمان بمحمد وبالقرآن تصديقاً للتوراة والإنجيل ، وتكذيب محمد والقرآن تكذيباً للتوراة

والإنجيل ، وهذا التفسير أولى لأن على التفسير الأول لا يلزم الإيمان بمحمد عليه السلام لأنه بمجرد كونه مخبراً عن كون التوراة والإنجيل حقاً لا يجب الإيمان بنبوته : أما على التفسير الثانى يلزم الإيمان به لأن التوراة والإنجيل إذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقاً فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب الإيمان بكون محمد صادقاً لا محالة ، ومعلوم أن الله تعالى إنما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم فى وجوب الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فثبت أن هذا التفسير أولى . واعلم أن هذا التفسير الثانى يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين : الأول : أن شهادة كتب الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلا حقاً ، والثانى : أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك إلا من قبل الوحى ، أما قوله (ولا تكونوا أول كافر به) فمعناه أول من كفر به أو أول فريق أو فوج كافر به أو ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به . ثم فيه سؤالان : الأول كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب ؟ والجواب من وجوه : أحدها : أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرهم على العكس لقوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) وثانيها : يجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من أشرك من أهل مكة ، أى ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكوراً فى التوراة والإنجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له . وثالثها : ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بنى إسرائيل وإن كانت قريش كفروا به قبل ذلك ، ورابعها ولا تكونوا أول كافر به ، يعنى بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم أى ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كذب كتابكم لأن تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم . وخامسها : أن المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة فى التوراة والإنجيل بمقدمه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف إلا نوعا واحداً من الدليل والسابق إلى الكفر يكون أعظم ذنباً ممن بعده لقوله عليه السلام « من سن سيئة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها » فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقاً فى الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة ، وسادسها : المعنى ولا تكونوا أول من جحد مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة ، وسابعها : أول كافر به من اليهود لأن النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكأنه قيل أول من كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله (وأنى فضلتكم على العالمين) أى على عالمى زمانهم ، وثامنها : ولا تكونوا أول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه ، وتاسعها : أن لفظ « أول » صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به ، وهذا ضعيف ، السؤال

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٤٢»

الثانى : أنه كان يجوز لهم الكفر إذ لم يكونوا أولا ، والجواب من وجوه : أحدها : أنه ليس فى ذكر تلك الشىء دلالة على أن ما عداه بخلافه ، وثانيها أن فى قوله (وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم) دلالة على أن كفرهم أولا واخراً محظور ، وثالثها : أن قوله (رفع السموات بغير عمد ترونها) لا يدل على وجود عمد لا يرونها ، وقوله (وقتلهم الأنبياء بغير حق) لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بحق . وقوله عقيب هذه الآية (ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا) لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير ، فكذا ههنا ، بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والإنكار ممن قرأ فى الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم صفته ، ورابعها : قال المبرد : هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فإنه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أنتم أول الكفار لأن هذه الأولية موجبة لمزيد الإثم وذلك لأنهم إذا سبقوا إلى الكفر فإما أن يقتدى بهم غيرهم فى ذلك الكفر أو لا يكون كذلك ؛ فان اقتدى بهم غيرهم فى ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة وإن لم يقتد بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران ، أحدهما : السبق إلى الكفر ، والثانى : التفرد به ، ولا شك فى أنه منقصة عظيمة فقوله (ولا تكونوا أول كافر به) اشارة إلى هذا المعنى .

أما قوله (ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا) فقد بينا فى قوله (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشىء والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شىء من الدنيا فقد جعل ذلك الشىء ثمناً عند فاعله . قال ابن عباس رضى الله عنهما : إن رؤساء اليهود مثل كعب بن الأشرف وحيى بن أخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلموا أنهم لو اتبعوا محمداً لانقطعت عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر ، وذلك لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى الدين قليلة جداً فنسبتها إليه نسبة المتناهى إلى غير المتناهى ، ثم تلك الهدايا كانت فى نهاية القلة بالنسبة إلى الدنيا ، فالقليل جداً من القليل جداً أى نسبة له إلى الكثير الذى لا يتناهى ؟ واعلم أن هذا النهى صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن ، بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشا على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام أبين ، وأما قوله (وإياى فاتقون) فيقرب معناه مما تقدم من قوله (وإياى فارهبون) والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف ، وأما الاتقاء فانما يحتاج إليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكأنه تعالى أمرهم بالرهبة لأجل أن جواز العقاب قائم ، ثم أمرهم بالتقوى لأن تعين العقاب قائم .

قوله تعالى ﴿ ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون ﴾

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ «٤٣»

اعلم أن قوله سبحانه (وآمنوا بما أنزلت) أمر بترك الكفر والضلال وقوله (ولا تلبسوا الحق بالباطل) أمر بترك الاغراء والاضلال ، واعلم أن إضلال الغير لا يحصل إلا بطريقين ، وذلك لأن ذلك الغير إن كان قد سمع دلائل الحق فإضلاله لا يمكن إلا بتشويش تلك الدلائل عليه وإن كان ما سمعها فإضلاله إنما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول إليها فقوله (ولا تلبسوا الحق بالباطل) إشارة إلى القسم الأول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله (وتكتموا الحق) إشارة إلى القسم الثانى وهو منعه من الوصول إلى الدلائل ، واعلم أن الأظهر فى الباء التى فى قوله (بالباطل) أنها باء الاستعانه كالتى فى قولك : كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التى توردونها على السامعين ، وذلك لأن النصوص الواردة فى التوراة والانجيل فى أمر محمد عليكم كانت نصوصاً خفية يحتاج فى معرفتها إلى الاستدلال ، ثم إنهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب إلقاء الشبهات ، فهذا هو المراد بقوله (ولا تلبسوا الحق بالباطل) فهو المذكور فى قوله (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) أما قوله (وأنتم تعلمون أى تعلمون ما فى إضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة ، وذلك لأن ذلك التلبيس صار صارفا للخلق عن قبول الحق إلى يوم القيامة وداعياً لهم إلى الاستمرار على الباطل إلى يوم القيامة ولا شك فى أن موقعه عظيم ، وهذا الخطاب وإن ورد فيهم ، فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وإن كان خاصاً فى الصورة لكنه عام فى المعنى ، ثم ههنا بحثان :

﴿ البحث الأول ﴾ قوله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهى بمعنى ولا تكتموا أو منصوب بإضمار أن .

﴿ البحث الثانى ﴾ أن النهى عن اللبس والكتمان وإن تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم ، وذلك لأنه إذا لم يعلم حال الشىء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق أو باطل ، وما لا يعرف كونه حقاً أو باطلا لا يجوز الإقدام عليه بالنفى ولا بالإثبات ، بل يجب التوقف فيه ، وسبب ذلك التقييد أن الإقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضاراً أفحش من الإقدام عليه عند الجهل بكونه ضاراً فلما كانوا عالمين بما فى التلبيس من المفاسد كان إقدامهم عليه أقبح ، والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالايمان أولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ، ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم

والأصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا إنما جاء الخطاب في قوله (وأقيموا الصلاة بعد أن كان النبي ﷺ وصف لهم أركان الصلاة وشرائطها فكأنه تعالى قال وأقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا يجوز أن يراد الأمر بالصلاة وإن كانوا لا يعرفون أن الصلاة ماهي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتثال وإن كان لا يعلم أن المأمور به ما هو كما أنه لانزاع في أن يحسن من السيد أن يقول لعبده إني آمرك غداً بشيء فلا بد وأن تفعله ويكون غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني :

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت المعتزلة : الصلاة من الأسماء الشرعية قالوا لأنها أمر حدث في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ، ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم : أصلها في اللغة الدعاء قال الأعشى :

عليك مثل الذي صليت فاعتصمي عينا فان لجنب المرء مضطجعا

وقال آخر :

وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم

وقال بعضهم : الأصل فيها اللزوم قال الشاعر :

لم أكن من جناتها علم الله وإني بحرها اليوم صالي

أي ملازم ، وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره . والأقرب أنها مأخوذة من الدعاء إذ لا صلاة إلا ويقع فيها الدعاء أو مايجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير وإذا حصل في وجه التشبيه ماعم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئاً يختص ببعض الصور . وقال أصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة إطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم أطلق أسم الدعاء عليها على سبيل المجاز ، فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا . فذلك حق وإن كان المراد أن الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل وإلا لما كانت هذه اللفظة عربية ، وذلك ينافي قوله تعالى (إنا أنزلناه قرآنا عربيا) أما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع إذا نما ، وعن التطهير قال الله تعالى (أقتلت نفسا زكية) أي طاهرة وقال (قد أفلح من تزكى) أي تطهر وقال (ولو لا فضل الله عليكم ورحمته ماز كى منكم من أحد أبدا) وقال (ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه) أي تطهر بطاعة الله ، ولعل اخراج نصف دينار من عشرين ديناراً سمى بالزكاة تشبيها بهذين الوجهين ، لأن في إخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فإن الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكية

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «٤٤»

تلك العطية فصار ذلك الإعطاء نماء فى المعنى وإن كان نقصاناً فى الصورة ، ولهذ قال صلى الله عليه وسلم « عليكم بالصدقة فإن فيها ست خصال ثلاثة فى الدنيا وثلاثة فى الآخرة ، فأما التى فى الدنيا فتزيد فى الرزق وتكثر المال وتعمر الديار ، وأما التى فى الآخرة فتستر العورة وتصير ظلا فوق الرأس وتكون ستراً من النار » ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثانى من حيث إنها تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ، ولهذا قال تعالى لنبيه (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها)

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) خطاب مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع . أما قوله تعالى (واركعوا مع الراكعين) ففيه وجوه أحدها : أن اليهود لا ركوع فى صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضاً لهم على الإتيان بصلاة المسلمين ، وثانيها : أن المراد صلوا مع المصلين ، وعلى هذا يزول التكرار لأن فى الأول أمر تعالى بإقامتها وأمر فى الثانى بفعلها فى الجماعة ، وثالثها : أن يكون المراد من الأمر بالركوع هو الأمر بالخضوع لأن الركوع والخضوع فى اللغة سواء فيكون نهياً عن الاستكبار المذموم وأمراً بالتذلل كما قال للمؤمنين (فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وكقوله تأديباً لرسوله عليه السلام (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) وكمدحه له بقوله (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك) وهكذا فى قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فكأنه تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد . وحكى الأصم عن بعضهم أنه إنما أمر الله تعالى بنى إسرائيل بالزكاة لأنهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى (وأكلهم السحت وبقوله (وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل) فأظهر الله تعالى فى هذ الموضع ما كان مكتوماً ليحذروا أن يفضحهم فى سائر أسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالإخبار عن الغيب الذى هو أحد دلائل نبوة محمد ﷺ .

قوله تعالى ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون ﴾

اعلم أن الهمزة فى أتأمرون الناس بالبر للتقرير مع التقريع والتعجب من حالهم ، وأما البر فهو اسم جامع لأعمال الخير ، ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ، ومنه عمل مبرور ، أى قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر فى يمينه أى صدق ولم يحنث ، ويقال صدقت وبررت ، وقال تعالى) ولكن البر من اتقى) فأخبر أن البر جامع للتقوى ، واعلم أنه سبحانه

وتعالى لما أمر بالإيمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغبهم فى ذلك بناه على مأخذ آخر ، وهو أن التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح فى العقول ، إذ المقصود من أمر الناس بذلك إما النصيحة أو الشفقة ، وليس من العقل أن يشفق الإنسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام . واختلفوا فى المراد بالبر فى هذا الموضع على وجوه ، أحدها : وهو قول السدى أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله ، وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية ، وثانيها : قول ابن جريج أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونهما وثالثها : أنه إذا جاءهم أحد فى الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه ، وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم فى الهدايا والصلات التى كانت تصل إليهم من أتباعهم ، ورابعها : أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركى العرب أن رسولا سيظهر منكم ويدعو إلى الحق وكانوا يرغبونهم فى باتباعه فلما بعث الله محمداً حسدوه وكفروا به ، فبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه ، وهذا اختيار أبى مسلم ، وخامسها : وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة ، وكانوا يشحون بها لأن الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت ، وسادسها : لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم فى الظاهر ، ثم إنهم كانوا فى قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه ، وسابعها . أن اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم إنهم خالفوه لأنهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم إنهم ما آمنوا به أما قوله (وتنسون أنفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسى غير مكلف ومن لا يكون مكلفاً لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله (وتنسون أنفسكم أنكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع ، أما قوله (وأنتم تتلون الكتاب) فمعناه تقرأون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من الحث على أفعال البر والإعراض عن أفعال الإثم . وأما قوله (أفلا تعقلون) فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم ونظيره قوله تعالى (أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) وسبب التعجب وجوه ، الأول : أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إرشاد الغير إلى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه فى المفسدة ، والإحسان إلى النفس أولى من الإحسان إلى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال (أفلا تعقلون) الثانى : أن من وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سبباً لرغبة الناس فى المعصية لأن الناس يقولون إنه مع هذا العلم لولا أنه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخويفات وإلا لما أقدم على المعصية فيصير هذا داعياً لهم إلى التهاون بالدين والجراءة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم أتى بفعل

يوجب الجراءة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين ، وذلك لا يليق بأفعال العقلاء ، فلهذا قال (أفلا تعقلون) (الثالث) أن من وعظ فلا بد وأن يجتهد فى أن يصير وعظه نافذاً فى القلوب . والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول ، فمن وعظ كان غرضه أن يصير وعظه مؤثراً فى القلوب ، ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثراً فى القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ، ولهذا قال على رضى الله عنه : قصم ظهرى رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك . وبقى ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال بعضهم : ليس للعاصى أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول ، أما الآية فقوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) ولا شك أنه تعالى ذكر ذلك فى معرض الذم ، وقال أيضاً (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) وأما المعقول فهو أنه لو جاز ذلك لجاز لمن يزنى بامرأة أن ينكر عليها فى أثناء الزنا على كشفها عن وجهها ، ومعلوم أن ذلك مستنكر . والجواب : أن المكلف مأمور بشيئين ، أحدهما : ترك المعصية والثانى . منع الغير عن فعل المعصية والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضى الاخلال بالآخر أما قوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فهو نهى عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين (أحدهما) أن يكون المراد هو النهى عن نسيان النفس مطلقاً (والآخر) أن يكون المراد هو النهى عن ترغيب الناس فى البر حال كونه ناسياً للنفس وعندنا المراد من الآية هو الأول لا الثانى ، وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا الخصم ، وأما المعقول الذى ذكروه فيلزمهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم ، فأما إذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال للأسود : لم لا تبيض؟ لما كان السواد مخلوقا فيه . والجواب : أن قدرته لما صلحت للضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان ذلك محض الاتفاق ، والأمر الاتفاقى لا يمكن التوبيخ عليه . وإن حصل المرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه ، وإن حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحاً والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لأنه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع وإذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا . ثم الجواب الحقيقى عن الكل : أنه « لا يسأل عما يفعل » .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ (ا) عن أنس رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام « مررت ليلة أسرى بى على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت يا اخى ياجبريل من هؤلاء؟ فقال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم » (ب) وقال عليه الصلاة والسلام « إن فى النار رجلا يتأذى أهل النار بريحه فقيل من هو يارسول الله؟ قال عالم لا ينتفع بعلمه » (ج) وقال عليه الصلاة والسلام « مثل الذى يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضىء للناس

وَٱسْتَعِينُوا بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَاشِعِينَ «٤٥»
ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ «٤٦»

ويحرق نفسه » (د) وعن الشعبى : يطلع قوم من أهل الجنة إلى قوم من النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن إنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم ؟ فقالوا إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله . كما قيل : من من وعظ بقوله ضاع كلامه ، ومن وعظ بفعله نفذت سهامه . وقال الشاعر :

[يا أيها الرجل المعلم غيره هلا لنفسك كان ذا التعليم
تصف الدواء لذى السقام وذى الضنا كيما يصح به وأنت سقيم]
ابدأ بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يقبل إن وعظت ويقتدى بالرأى منك وينفع التعليم

قيل : عمل رجل فى ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل فى رجل ، وأما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم .

روى أن يزيد بن هارون مات وكان واعظاً زاهداً فرؤى فى المنام فقيل له مافعل الله بك ؟ فقال غفر لى وأول ماسألنى منكر ونكير فقالا من ربك ؟ فقلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك ؟ وقيل للشبلى عند النزع قل لا إله إلا الله فقال:

إن بيتاً أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج

قوله سبحانه وتعالى ﴿ واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون ﴾ فى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا فى المخاطبين بقوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) فقال قوم : هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر الصلاة أصلا والصبر على دين محمد ﷺ لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة ، فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولا فى بنى إسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطاباً للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ، والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم . فان قيل كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما ؟ قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما . وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وأن الصلاة التى هى تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلى عن محن الدنيا وآفاتها ، إنما الاختلاف فى الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى . وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التى هى القدر المشترك زال الإشكال المذكور وعلى هذا نقول : إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الإضلال وبالتزام الشرائع وهى الصلاة والزكاة ،وكان ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات

والإعراض عن المال والجاه لاجرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال (واستعينوا بالصبر والصلاة)
﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا فى الصبر والصلاة وجوهاً ، أحدها : كأنه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أى بحبس النفس عن اللذات فإنكم إذا كلفتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم إذا ضممتم الصلاة إلى ذلك تم الأمر، لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشتغلا بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله ، فاذا تذكر رحمته صار مائلا إلى طاعته وإذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه المعصية ، وثانيها : المراد من الصبر هنا هو الصوم لأن الصائم صابر عن الطعام والشراب ، ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا ، فإذا انضاف إليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وإنما قدم الصوم على الصلاة لأن تأثير الصوم فى إزالة ما لا ينبغى وتأثير الصلاة فى حصول ما ينبغى والنفى مقدم على الإثبات ، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « الصوم جنة من النار » وقال الله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة فى الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون على الإنسان حينئذ ترك الرياسة ، ومقطعة عن المخلوقين إلى قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين) أما قوله تعالى (وإنها) فى هذا الضمير وجوه أحدها : الضمير عائد إلى الصلاة أى صلاة ثقيلة إلا على الخاشعين ، وثانيها : الضمير عائد إلى الاستعانة التى يدل عليها قوله واستعينوا) وثالثها : أنه عائد إلى جميع الأمور التى أمر بها بنوا إسرائيل ونهوا عنها من قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) إلى قوله (واستعينوا) والعرب قد تضمر الشىء اختصاراً أو تقتصر فيه على الإيماء إذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل : ما عليها أفضل من فلان يعنى الأرض ، ويقولون : ما بين لابتيها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة) ولا ذكر للأرض ، أما قوله (لكبيرة) أى لشاقة ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول ، قلنا ليس المراد أن الذى يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتى به من الذكر والتذلل والخشوع ، وإذ تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم ، وإذا ذكر الوعد فكمثل ذلك ، وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم ، وإنما المراد بقوله : وإنها ثقيلة على من لم يخشع أنه من حيث لا يعتقد فى فعلها ثواباً ولا فى تركها عقاباً فيصعب عليه فعلها . فالحاصل أن الملحد إذا لم يعتقد فى فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل

على الطبع أما الموحد فلما اعتقد فى فعلها أعظم المنافع وفى تركها أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد فى فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الأليم ، ألا ترى إلى قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) أى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه . مثاله إذا قيل للمريض كل هذا الشيء المر فإن اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه ، وإن لم يعتقد ذلك فيه صعب الأمر عليه ، وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام «وجعلت قرة عينى فى الصلاة» وصف الصلاة بذلك للوجوه التى ذكرناها لا لأنها كانت لا تثقل عليه ، وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلى حتى تورمت قدماه ، وأما الخشوع فهو التذلل والخضوع . أما قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) فللمفسرين فيه قولان ، الأول : أن الظن بمعنى العلم قالوا لأن الظن وهو الاعتقاد الذى يقارنه تجويز النقيض يقتضى أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن ههنا العلم ، وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان فى كون كل واحد منهما اعتقاداً راجحاً إلا أن العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر ، قال أوس بن حجر :

فأرسلته مستيقن الظن أنه ... مخالط ما بين الشراسيف خائف

وقال تعالى (إنى ظننت أنى ملاق حسابيه (وقال (ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون) ذكر الله تعالى ذلك إنكاراً عليهم وبعثاً على الظن ولا يجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم .

﴿ القول الثانى ﴾ أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقى ، ثم ههنا وجوه (الأول) أن تجعل ملاقاة الرب مجازاً عن الموت ، وذلك لأن ملاقاة الرب مسبب عن الموت فأطلق المسبب والمراد منه السبب ، وهذا مجاز مشهور فإنه يقال لمن مات إنه لقى ربه . إذا ثبت هذا فنقول : وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون الموت فى كل لحظة ، وذلك لأن كل من كان متوقعاً للموت فى كل لحظة فإنه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون إلى التوبة ، لأن خوف الموت مما يقوى دواعى التوبة ولأنه مع خشوعه لا بد فى كل حال من أن لا يأمن تقصيراً جرى منه فيلزمه التلافى ، فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعياً له إلى المبادرة إلى التوبة ، الثانى : أن تفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقياً لثواب الله بل يظن إلا أن ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع . الثالث : المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فإن الإنسان الخاشع قد يسىء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع إلى التوبة وذلك من صفات المدح . بقى هنا مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ استدل بعض الأصحاب بقوله (ملاقوا ربهم) على جواز رؤية الله تعالى

وقالت المعتزلة : لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف . أما الآية فقوله تعالى (فأعقبهم نفاقاً فى قلوبهم إلى يوم يلقونه) والمنافق لا يرى ربه ، وقال (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً) وقال تعالى فى معرض التهديد (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) فهذا يتناول الكافر والمؤمن ، والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية . وأما الخبر فقوله عليه السلام « من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرىء مسلم لقى الله وهو عليه غضبان » وليس المراد رأى الله تعالى لأن ذلك وصف أهل النار ، وأما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات : لقى الله ، ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل ، وأيضاً فاللقاء يراد به القرب ممن يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهما ، ولذلك يقول الرجل إذا حجب عن الأمير : مالقيته بعد وإن كان قد رآه ، وإذا أذن له فى الدخول عليه يقول لقيته ، وإن كان ضريراً ، ويقال لقى فلان جهداً شديداً ولقيت من فلان الداهية ، ولاقى فلان حمامه ، وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (فالتقى الماء على أمر قد قدر) وهذا إنما يصح فى حق الجسم ولا يصح على الله تعالى . قال الأصحاب : اللقاء فى أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال : لقى هذا ذاك إذا ماسه واتصل به ، ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سبباً لحصول الإدراك فحيث يمتنع إجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الإدراك لأن اطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز ، فثبت أنه يجب حمله لفظ اللقاء على الإدراك أكثر ما فى الباب أنه ترك هذا المعنى فى بعض الصور لدليل يخصه فوجب إجراؤه على الإدراك فى البواقى ، وعلى هذا التقرير زالت السؤلات . أما قوله : (فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه) والمنافق لا يرى ربه ؛ قلنا : فلأجل هذه الضرورة المراد إلى يوم يلقون حسابه وحكمه إلا أن هذا الإضمار على خلاف الدليل وإنما يصار إليه عند الضرورة فى هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه ، وأما فى قوله تعالى (أنهم ملاقوا ربهم) لا ضرورة فى صرف اللفظ عن ظاهره ولا فى إضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله ، فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التى تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من الرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعاً ولا ضراً غيره كما كانوا كذلك فى أول الخلق فجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا إلى الله من حيث كانوا فى سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك أن يضرهم وينفعهم وإن كان الله تعالى مالكا لهم فى جميع أحوالهم ، وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين . الأول : المجسمة فإنهم قالوا الرجوع إلى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع إلى الله وجب كون الله جسما ، الثانى : التناسخية فانهم قالوا الرجوع إلى الشىء مسبوق

يَا بَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ «٤٧»

بالسكون عنده ، فدلت هذه الآية على كون الأرواح قديمة وأنها كانت موجودة فى عالم الروحانيات والجواب عنها قد حصل بناء على ما تقدم .

قوله تبارك وتعالى ﴿ يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين ﴾ اعلم أنه تعالى إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيداً للحجة عليهم وتحذيراً من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد ، وهو قوله (واتقوا يوما) كأنه قال إن لم تطيعونى لأجل سوالف نعمتى عليكم فأطيعونى للخوف من عقابى فى المستقبل . أما قوله (وأنى فضلتكم على العالمين) ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه أحدها : قال قوم : العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس ، والمراد منه الكثير لا الكل ، وهذا ضعيف لأن لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم ، وهذا تحقيق قول المتكلمين : العالم كل موجود سوى الله ، وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات ، وثانيها : المراد فضلتكم على عالمى زمانكم وذلك لأن الشخص الذى سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لأن شرط العالم أن يكون موجوداً والشىء حال عدمه لا يكون موجوداً فالشىء حال عدمه لا يكون من العالمين ، وأن محمدا عليه السلام ما كان موجوداً فى ذلك الوقت ، فما كان ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بنى إسرائيل أفضل العالمين فى ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم فى ذلك الوقت ، وهذا هو الجواب أيضاً عن قوله تعالى (إذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم مالم يؤت أحدا من العالمين) وقال (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) وأراد به عالمى ذلك الزمان ، وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الإلهية ، وثالثها : أن قوله (وأنى فضلتكم على العالمين) عام فى العالمين لكنه مطلق فى الفضل والمطلق يكفى فى صدقه صورة واحدة فالآية تدل على أن بنى إسرائيل فضلوا على العالمين فى أمر ما وهذا لا يقتضى أن يكونوا أفضل من كل العالمين فى كل الأمور بل لعلهم وإن كانوا أفضل من غيرهم فى أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر وعند ذلك يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) على أن الأنبياء أفضل من الملائكة . بقى ههنا أبحاث :

البحث الأول : قال ابن زيد : أراد به المؤمنين منهم لأن عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ «٤٨»

ما قال تعالى (وجعل منهم القردة والخنازير) وقال (لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل) .

﴿ البحث الثانى ﴾ أن جميع ما خاطب الله تعالى به بنى إسرائيل تنبيه للعرب لأن الفضيلة بالنبى قد لحقتهم ، وجميع أقاصيص الأنبياء تنبيه وإرشاد قال الله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) وقال (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) وقال (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب) ولذلك روى قتادة قال : ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله بنوا إسرائيل وما يغنى ما تسمعون عن غيركم .

﴿ البحث الثالث ﴾ قال القفال « النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى (وتلك نعمة تمنها على) وأما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به فى العيش ، قال تعالى (ونعمة كانوا فيها فاكهين) .

﴿ البحث الرابع ﴾ قوله تعالى (وأنى فضلتكم على العالمين) يدل على أن رعاية الأصلح لا تجب على الله تعالى لا فى الدنيا ولا فى الدين لأن قوله (وأنى فضلتكم على العالمين) يتناول جميع نعم الدنيا والدين ، فذلك التفضيل إما أن يكون واجباً أو لا يكون واجباً فان كان واجباً لم يجز جعله منة عليهم لأن من أدى واجباً فلا منة له على أحد وإن كان غير واجب مع أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعاية الأصلح غير واجبة لا فى الدنيا ولا فى الدين . فإن قيل لما خصهم بالنعم العظيمة فى الدنيا فهذا يناسب أن يخصهم أيضاً بالنعم العظيمة فى الآخرة كما قيل : إتمام المعروف خير من ابتدائه ، فلم أردف ذلك التخويف الشديد فى قوله (واتقوا يوماً) والجواب : لأن المعصية مع عظم النعمة تكون أقبح وأفحش فلهذا حذرهم عنها .

﴿ البحث الخامس ﴾ فى بيان أن أى فرق العالم أفضل يعنى أن أيهم أكثر استجماعاً لخصال الخير ؟ اعلم أن هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحى فكل طائفة تدعى أنها أفضل وأكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير إلى معاقد الكلام فى هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه(١)

قوله تعالى ﴿ واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ﴾

اعلم أن اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل فى ذلك اليوم من العقاب والشدائد لأن نفس اليوم لا يتقى ولا بد من أن يرده أهل الجنة والنار جميعاً فالمراد ما ذكرناه ثم إنه تعالى وصف اليوم

(١) لم يذكر فى الأصول التى بأيدينا فى هذا الموضع شىء مما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى (المصحح)

بأشد الصفات وأعظمها تهويلا ، وذلك لأن العرب إذا دفع أحدهم إلى كريهة وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه بذلت ما فى نفوسها الأبية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فإن رأى من لا طاقة له بمانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فإن لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليان لم يبق بعده الافداء الشيء بمثله . إما مال أو غيره وإن لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الأخلاء والأخوان فأخبر الله سبحانه أنه لا يغنى شيء من هذه الأمور عن المجرمين فى الآخرة . بقى على هذا الترتيب سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ الفائدة من قوله (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) هى الفائدة من قوله (ولا هم ينصرون) فما المقصود من هذا التكرار ؟ والجواب : المراد من قوله (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) أنه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء ، وأما النصرة فهى أن يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقاً آخر إن شاء الله تعالى .

﴿ السؤال الثانى ﴾ أن الله تعالى قدم فى هذه الآية قبول الشفاعة على أخذ الفدية وذكر هذه الآية فى هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه ؟ الجواب أن من كان ميله إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس فإنه يقدم التمسك بالشافعين على إعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الإشارة إلى هذين الصنفين : ولنذكر الآن تفسير الألفاظ : أما قوله تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) فقال القفال : الأصل فى جزى هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأبى بردة بن يسار « تجزيك ولا تجزى أحداً بعدك » هكذ يرويه أهل العربية « تجزيك » بفتح التاء غير مهموز أى تقضى عن أضحيتك وتنوب ، ومعنى الآية أن يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئاً ولا تحمل عنها شيئاً مما أصابها بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضى على العاصى ما كان واجباً عليه وقد تقع هذه النيابة فى الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه ، فأما يوم القيامة فإن قضاء الحقوق إنما يقع فيه من الحسنات . روى أبو هريرة قال قال عليه السلام « رحم الله عبداً كان عنده لأخيه مظلمة فى عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فإن كانت له حسنات أخذ من حسناته وإن لم يكن له حسنات حمل من سيئاته » قال صاحب الكشاف و (شيئاً) مفعول به ويجوز أن يكون فى موضع مصدر أى قليلا من الجزاء كقوله تعالى (ولا يظلمون شيئاً) ومن قرأ « لا يجزى » من أجزأ عنه إذا أغنى عنه فلا يكون فى قراءته إلا بمعنى شيئاً من الإجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما . فان قيل فأين العائد منها إلى الموصوف ؟ قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التنكير أن نفساً من الأنفس لا تجزى عن نفس غيرها شيئاً من الأشياء وهو الإقناط الكلى القطاع للمطامع ، أما قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) فالشفاعة

أن يستوهب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذى هو ضد الوتر ، كأن صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفيع له شفعاً أى صارا زوجاً . واعلم أن الضمير فى قوله (ولا يقبل منها) راجع إلى النفس الثانية العاصية وهى التى لا يؤخذ منها عدل ، ومعنى لا يقبل منها شفاعة إنها إن جاءت بشفاعة شفيع لا يقبل منها ، ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى ، على أنها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئاً . أما قوله تعالى (ولا يؤخذ منها عدل) أى فدية ، وأصل الكلمة من معادلة الشىء تقول : ما أعدل بفلان أحداً ، أى لا أرى له نظيرا قال تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) ونظيره هذه الآية قوله تعالى (إن الذين كفروا لو أن لهم ما فى الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم) وقال تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به) وقال (وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) .

أما قوله تعالى (ولا هم ينصرون) فاعلم أن التناصر إنما يكون فى الدنيا بالمخالطة والقرابة وقد أخبر الله تعالى أنه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وأنه لا أنساب بينهم ، وإنما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته ، قال القفال : والنصر يراد به المعونة كقوله « انصر أخاك ظالما أو مظلوماً » ومنه معنى الإغاثة ، تقول العرب . أرض منصورة أى ممطورة ، والغيث ينصر البلاد إذا أنبتها فكأنه أغاث أهلها وقيل فى قوله تعالى (من كان يظن أن لن ينصره الله) أى أن لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ، ويسمى الانتقام نصرة وانتصاراً ، قال تعالى (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) قالوا معناه فانتقمنا له ، فقوله تعالى (ولا هم ينصرون) يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيامة لا يغاثون ، ويحتمل أنهم إذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله ، وفى الجملة كأن النصر هو دفع الشدائد ، فأخبر الله تعالى أنه لا دافع هناك من عذابه ، بقى فى الآية مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن فى الآية أعظم تحذير عن المعاصى وأقوى ترغيب فى تلافى الإنسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لأنه إذا تصور أنه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم أنه لا خلاص له إلا بالطاعة ، فاذا كان لا يأمن كل ساعة من التقصير فى العبادة ، ومن فوت التوبة من حيث إنه لا يقين له فى البقاء صار حذراً خائفاً فى كل حال والآية وإن كانت فى بنى اسرائيل فهى فى المعنى مخاطبة للكل لأن الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم وذلك يعم كل من يحضر فى ذلك اليوم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أجمعت الأمة على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة فى الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ثم اختلفوا بعد هذا فى أن شفاعته عليه السلام لمن تكون أتكون للمؤمنين المستحقين

للثواب ، أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب ؟ فذهبت المعتزلة على أنها المستحقين للثواب وتأثير الشفاعة فى أن تحصل زيادة من المنافع على قدر مااستحقوه ، وقال أصحابنا تأثيرها فى إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب ، إما بأن يشفع لهم فى عرصة القيامة حتى لايدخلوا النار وإن دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على أنها ليست للكفار ، واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه أحدها : هذه الآية قالوا إنها تدل على نفى الشفاعة من ثلاثة أوجه .

الأول : قوله تعالى (لا تجزى نفس على نفس شيئا) ولو أثرت الشفاعة فى إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئا ، الثانى : قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) وهذه نكرة فى سياق النفى فتعم جميع أنواع الشفاعة ، والثالث : قوله تعالى (ولا هم ينصرون) ولو كان محمد شفيعاً لأحد من العصاة لكان ناصراً له وذلك على خلاف الآية . لا يقال الكلام على الآية من وجهين الأول : أن اليهود كانوا يزعمون أن آباءهم يشفعون لهم فأيسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم ، الثانى . أن ظاهر الآية يقتضى نفى الشفاعة مطلقاً إلا أنا أجمعنا على تطرق التخصيص إليه فى حق زيادة الثواب لأهل الطاعة ، فنحن أيضاً نخصه فى حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التى نذكرها ، لأنا نجيب عن الأول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وعن الثانى أنه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفى الشفاعة فى زيادة المنافع لأنه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة ، وليس يحصل التحذير إذا رجع نفى الشفاعة إلى تحصيل زيادة النفع لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر يبين ذلك أنه تعالى لو قال : اتقوا يوماً لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصى ، ولو قال : اتقوا يوماً لا أسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجراً عن المعاصى ، فثبت أن المقصود من الآية نفى تأثير الشفاعة فى إسقاط العقاب لا نفى تأثيرها فى زيادة المنافع ، وثانيها : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) والظالم هو الآتى بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال إنه تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعاً يجاب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون فى الآخرة شفيع يطاع ، لأن المطاع يكون فوق المطيع ، وليس فوقه تعالى أحد يطيعه الله تعالى ، لأنا نقول لا يجوز حمل الآية على ما قلتم من وجهين ، الأول : أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد يطيعه ، متفق عليه بين العقلاء . أما من أثبته سبحانه فقد اعتراف أنه لا يطيع أحداً ، وأما من نفاه فمع القول بالنفى استحال أن يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره ، فإذا ثبت هذا كان حمل الآية على ما ذكرتم حملا لها على معنى لا يفيد . الثانى : أنه تعالى نفى شفيعا يطاع ، والشفيع لا يكون إلا دون المشفوع إليه لأن من فوقه يكون آمرا له وحاكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فأفاد قوله « شفيع » كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله (يطاع) على من فوقه فوجب حمله

على أن المراد به أنه لا يكون لهم شفيع يجاب (وثالثها) قوله تعالى (من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) ظاهر الآية يقتضى نفى الشفاعات بأسرها (ورابعها) قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار) ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بأنهم منصورون لأنه إذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية فى نصرته (وخامسها) قوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) أخبر تعالى عن ملائكته أنهم لا يشفعون لأحد إلا أن يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى وإذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قائل بالفرق (وسادسها) قوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) ولو أثرت الشفاعة فى إسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية (وسابعها) أن الأمة مجمعة على أنه ينبغى أن نرغب إلى الله تعالى فى أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون فى جملة أدعيتهم : واجعلنا من أهل شفاعته . فلو كان المستحق للشفاعة هو الذى خرج من الدنيا مصراً على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى فى أن يختم لهم مصرين على الكبائر . لا يقال لم لا يجوز أن يقال : إنهم يرغبون إلى الله تعالى فى أن يجعلهم من أهل شفاعته إذا خرجوا مصرين لا أنهم يرغبون فى أن يختم لهم مصرين كما أنهم يقولون فى دعائهم : اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون فى أن يذنبوا ثم يتوبوا وإنما يرغبون فى أن يوفقهم للتوبة إذا كانوا مذنبين وكلتا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب ، لأنا نقول : الجواب عنه من وجهين (الأول) ليس يجب إذا شرطنا شرطاً فى قولنا : اللهم اجعلنا من التوابين ، أن نزيد شرطاً فى قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة (الثانى) أن الأمة فى كلتا الرغبتين إلى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم إلى المرغوب فيه ففى قولهم : اجعلنا من التوابين ، أن يرغبون فى يوفقهم للتوبة من الذنوب ، وفى الثانى يرغبون فى أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلا لشفاعته عليه السلام ، فلو لم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصراً على الكبائر لكان سؤال أهلية الشفاعة سؤالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر ، وذلك غير جائز بالاجماع . أما على قولنا إن أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقاً للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسناً فظهر الفرق (وثانيها) أن قوله تعالى (وإن الفجار لفى جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين) يدل على أن كل الفجار يدخلون النار وأنهم لا يغيبون عنها وإذا ثبت أنهم لا يغيبون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها ، وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا فى العفو عن العقاب ولا فى الاخراج من النار بعد الادخال فيها (وتاسعها) قوله تعالى (يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه) فنفى الشفاعة عمن لم يأذن فى شفاعته وكذا قوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) وكذا قوله تعالى (لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً) وإنه تعالى لم يأذن فى الشفاعة فى حق أصحاب الكبائر لأن هذا الإذن لو عرف لعرف إما بالعقل أو بالنقل ، أما العقل فلا مجال له فيه ، وأما النقل

فأما بالتواتر أو بالآحاد والآحاد لا مجال له فيه لأن رواية الآحاد لا تفيد إلا الظن والمسألة علمية والتمسك فى المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز . وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة ، فحيث أطبق الأكثرون على الانكار علمنا أنه لم يوجد هذا الإذن (وعاشرها (قوله تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى (الحادى عشر) الأخبار الدالة على أنه لا توجد الشفاعة فى حق أصحاب الكبائر وهى أربعة (الأول) ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال « السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لا حقون ، وددت أنى قد رأيت اخواننا : قالوا يا رسول الله ألسنا إخوانك قال بل أنتم أصحابى واخواننا الذين لم يأتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتى بعدك من أمتك ؟ قال أرأيت إن كان لرجل خيل غر محجلة فى خيل دهم دهم ألا يعرف خيله ؟ قالوا بلى يا رسول الله ،قال فانهم يأتون يوم القيامة غراً محجلين من الوضوء وأنا فرطهم على الحوض ، ألا فليذادن رجال عن حوضى كما يذاد البعير الضال أناديهم ألا هلم ألا هلم فيقال إنهم قد بدلوا بعدك فأقول فسحقاً فسحقاً » والاستدلال بهذا الخبر على نفى الشفاعة أنه لو كان شفيعاً لهم لم يكن يقول فسحقا فسحقا لأن الشفيع لا يقول ذلك ، وكيف يجوز أن يكون شفيعاً لهم فى الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة ماء (الثانى) روى عبد الرحمن ابن سابط عن جابر بن عبد الله أن النبى ﷺ قال لكعب بن عجرة « يا كعب بن عجرة أعيذك بالله من إمارة السفهاء إنه سيكون أمراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس منى ولست منه ولن يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو منى وأنا منه وسيرد على الحوض ، يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفىء الخطيئة كما يطفىء الماء النار ، يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت) والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه إذا لم يكن من النبى ولا النبى منه فكيف يشفع له ، (وثانيها قوله « لم يرد على الحوض » دليل على نفى الشفاعة لأنه إذا منع من الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبأن يمتنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى (وثالثها) أن قوله « لا يدخل الجنة لحم نبت من السحت » صريح فى أنه لا أثر للشفاعة فى حق صاحب الكبيرة ، (الثالث) عن أبى هريرة قال عليه الصلاة والسلام « لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله أغثنى فأقول لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغتك » وهذا صريح فى المطلوب لأنه إذا لم يملك له من الله شيئاً فليس له فى الشفاعة نصيب (الرابع) عن أبى هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة ومن كنت خصيمه خصمته ، رجل

أعطى بى ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجرته »
والاستدلال به أنه عليه الصلاة والسلام لما كان خصيما لهؤلاء استحال أن يكون شفيعاً لهم فهذا
مجموع وجوه المعتزلة فى هذا الباب . أما أصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه (أحدها) قوله سبحانه وتعالى
حكاية عن عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)
وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام إما أن يقال إنها كانت فى حق الكفار
أو فى حق المسلم المطيع أو فى حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو
المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة ، والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى (وإن تغفر لهم فانك أنت
العزيز الحكيم) لا يليق بالكفار ، والقسم الثانى والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم
صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم ، وإذا كان
كذلك لم يكن قوله (إن تعذبهم فانهم عبادك) لائقاً بهم وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال إن
هذه الشفاعة إنما وردت فى حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وإذا صح القول بهذه الشفاعة
فى حق عيسى عليه السلام صح القول بها فى حق محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق (وثانيها)
قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم)
فقوله (ومن عصانى فانك غفور رحيم) لا يجوز حمله على الكافر لأنه ليس أهلا للمغفرة بالاجماع
ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانه لهم واجب عقلا
عند الخصم فلا حاجة له إلى الشفاعة فلم يبق إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ، ومما يؤكد
دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقى فى كتاب شعب الايمان أنه عليه الصلاة والسلام
تلا قوله تعالى فى إبراهيم (ومن عصانى فانك غفور رحيم) وقول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم
فانهم عبادك) الآية ثم رفع يديه وقال « اللهم أمتى أمتى وبكى فقال الله تعالى يا جبريل اذهب إلى
محمد وربك أعلم فسله ما يبكيك فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال ، فقال الله عز
وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له إنا سنرضيك فى أمتك ولا نسوءك » رواه مسلم فى الصحيح
(وثالثها) قوله تعالى فى سورة مريم (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ، ونسوق المجرمين إلى
جهنم وردا ، لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا) فنقول ليس فى ظاهر الآية أن
المقصود من الآية أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لأن
المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول إلا أنا نقول حمل الآية
على الوجه الثانى أولى لأن حملها على الوجه الأول يجرى مجرى إيضاح الواضحات فان كل أحد يعلم أن
المجرمين الذين يساقون إلى جهنم ورداً لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثانى . إذا
ثبت هذا فنقول : الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل الكبائر لأنه قال عقيبه (إلا من اتخذ عند
الرحمن عهداً) والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند

الرحمن عهداً ، فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والإسلام ، فوجب أن يكون داخلا تحته أقصى ما فى الباب أن يقال : واليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحته لكننا نقول ترك العمل به فى حقه لضرورة الاجماع فوجب أن يكون معمولا به فيما وراءه (ورابعها) قوله تعالى فى صفة الملائكة (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة إنما قلنا إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا : مرتضى عند الله بحسب إيمانه ، ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) نفى الشفاعة إلا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفى إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلا لشفاعتهم ، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل فى شفاعة الملائكة وجب دخوله فى شفاعة الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق . فإن قيل : الكلام على هذا الاستدلال من وجهين (الأول) أن الفاسق ليس بمرتضى فوجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة ، وإذا لم يكن أهلا لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم إنما قلنا : إنه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل ، وإذا ثبت أنه ليس بمرتضى وجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة لأن قوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) يدل على نفى الشفاعة عن الكل إلا فى حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب أن يكون داخلا فى النفى (الوجه الثانى) أن الاستدلال بالآية إنما يتم لو كان قوله) ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) محمولا على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله ، أما لو حملناه على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله منه شفاعته فحينئذ لا تدل الآية إلا إذ ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة ، وهذا أول المسألة .

والجواب عن الأول : أنه ثبت فى العلوم المنطقية أن المهملتين لا يتناقضان ، فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام ، وإذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال أن يقال إنه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه ، وأيضا فمتى ثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى وإذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ، ومجرد كونه

مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب إيمانه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ، ومتى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة ، وأما السؤال الثانى : فجوابه أن حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله شفاعته ، لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه ، وعلى التقدير الثانى لا تفيد الآية ذلك ولا شك أن تفسير كلام الله تعالى بما كان أكثر فائدة أولى ، وخامسها : قوله تعالى فى صفة الكفار (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب ، وسادسها : قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (واستغفر لذنبك) وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على أنه تعالى أمر محمداً بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا فى تفسير قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب) أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإذا كان كذلك ثبت أن محمداً صلى الله عليه وسلم استغفر لهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم . وإلا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على أن الله تعالى لما أمر محمداً بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه ، وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا ، وسابعها : قوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) فالله تعالى أمر الكل بأنهم إذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو بأن يردوها ، ثم أمرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) والصلاة من الله رحمة ولا شك أن هذا تحية ، فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بمقتضى قوله (فحيوا بأحسن منها أو ردوها) أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى ، وهذا هو معنى الشفاعة ، ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء ، فوجب أن يقبل الله شفاعته فى الكل وهو المطلوب . وثامنها : قوله تعالى (ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيما) وليس فى الآية ذكر التوبة ، والآية تدل على أن الرسول متى استغفر للعصاة والظالمين فإن الله يغفر لهم ، وهذا يدل على أن شفاعة الرسول فى حق أهل الكبائر مقبولة فى الدنيا ، فوجب أن تكون مقبولة فى الآخرة ، لأنه لا قائل بالفرق ، وتاسعها : أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فتأثيرها إما أن يكون فى زيادة المنافع أو فى إسقاط المضار والأول باطل وإلا لكنا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد فى فضله عند ما نقول : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، وإذا بطل هذا القسم تعين الثانى وهو المطلوب ، فان قيل : إنما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد صلى الله عليه وسلم لوجهين ، الأول : أن

الشفيع لا بد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ، ونحن وإن كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدنى رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف بكوننا شافعين له . الثانى : قال أبو الحسين : سؤال المنافع للغير إنما يكون شفاعة إذا كان فعل تلك المنافع لأجل سؤاله ولولاه لم تفعل أو كان لسؤاله تأثير فى فعها ، فأما إذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها ، وكان غرض السائل التقرب بذلك إلى المسئول وإن لم يستحق المسئول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة له ، ألا ترى أن السلطان إذا عزم على أن يعقد لابنه ولاية فحثه بعض أوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه أو لم يحثه ، وقصد بذلك التقرب إلى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فإنه لا يقال إنه يشفع لابن السلطان . وهذه حالتنا فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح أن نكون شافعين والجواب على الأول ، لا نسلم أن الرتبة معتبرة فى الشفاعة ؛ والدليل عليه أن الشفيع إنما سمى شفيعاً مأخوذاً من الشفع ، وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة ، فسقط قولهم ، وبهذا الوجه يسقط السؤال الثانى ، وأيضاً فنقول فى الجواب عن السؤال الثانى : إنا وإن كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سألت الأمة ذلك أو لم تسأل ، ولكنا لا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد فى إكرامه بسبب سؤال الأمة ذلك على وجه لولا سؤال الأمة لما حصلت تلك الزيادة وإذا كان هذا الاحتمال يجوز ، وجب أن يبقى تجويز كوننا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الأمة بطل قولهم ، وعاشرها : قوله تعالى فى صفة الملائكة (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا) وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله فى جملة من تستغفر الملائكة لهم ، أقصى ما فى الباب أنه ورد بعد ذلك قوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) إلا أن هذا لا يقتضى تخصيص ذلك العام لما ثبت فى أصول الفقه أن اللفظ العام إذا ذكر بعده بعض أقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص ؛ الحادى عشر : الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر ، ولنذكر منها ثلاثة أوجه الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » قالت المعتزلة : الإعتراض عليه من ثلاثة وجوه : أحدها : أنه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فإنا بينا أن كثيراً من الآيات يدل على نفى هذه الشفاعة وخبر الواحد إذا ورد على خلاف القرآن وجب رده ، وثانيها أنه يدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر وهذا غير جائز لأن شفاعته منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضى حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لأنه لا أقل من التسوية ، وثالثها : أن هذه المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلا يجوز التمسك فى هذه المسألة بهذا الخبر . ثم إن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات أحدها : أن يكون المراد منه الاستفهام بمعنى

الانكار يعنى أشفاعتى لأهل الكبائر من أمتى كما أن المراد من قوله (هذا ربى) أى أهذا ربى ، وثانيها : أن لفظ الكبيرة غير مختص لا فى أصل اللغة ولا فى عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة قال تعالى فى صفة الصلاة (وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين) وإذا كان كذلك فقوله لأهل الكبائر لا يجب أن يكون المراد منه أهل المعاصى الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة . فان قيل : هب أن لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصى ولكن قوله أهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالألف واللام فيفيد العموم فوجب أن يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من أهل الكبائر سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصى الكبيرة قلنا : لفظ الكبائر وإن كان للعموم إلا أن لفظ «أهل» مفرد فلا يفيد العموم فيكفى فى صدق الخبر شخص واحد من أهل الكبائر فنحمله على الشخص الآتى بكل الطاعات فإنه يكفى فى العمل بمقتضى الحديث حمله عليه ، وثالثها : هب أنه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصى الكبيرة لكن أهل المعاصى الكبيرة أعم من أهل المعاصى الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصى الكبيرة بعد التوبة ، ويكون تأثير الشفاعة فى أن يتفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «أشفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الإنكار . وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «ما ادخرت شفاعتى إلا لأهل الكبائر من أمتى» واعلم أن الإنصاف أنه لا يمكن التمسك فى مثل هذه المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الأخبار الواردة فى باب الشفاعة وإن سائر الأخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات ، الثانى : روى أبو هريرة قال قال رسول الله ﷺ «لكل نبى دعوة مستجابة فتعجل كل نبى دعوته وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة فهى نائلة إن شاء الله من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئاً» رواه مسلم فى الصحيح والاستدلال به أن الحديث صريح فى أن شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من أمته لا يشرك بالله شيئاً وصاحب الكبيرة كذلك فوجب أن تناله الشفاعة ، والثالث : عن أبى هريرة قال «أتى رسول الله ﷺ يوماً بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال : أنا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذلك ؟ قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الأولين والآخرين فى صعيد واحد فيسمعهم الداعى وينفذهم البصر وتدنو الشمس ، فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ؟ ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون إلى من يشفع لكم إلى ربكم ؟ فيقول بعض الناس لبعض : أبوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ، ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم : إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله ، وإنه نهانى عن الشجرة فعصيته : نفسى نفسى اذهبوا إلا غيرى اذهبوا إلى

نوح فيأتون نوحا فيقولون يانوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وسماك الله عبداً شكورا اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى مانحن فيه فيقول لهم إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه كانت لى دعوة دعوت بها على قومى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا إلى إبراهيم فيأتون إبراهيم عليه السلام فيقولون أنت ابراهيم نبى الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى مانحن فيه فيقول لهم إبراهيم إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وذكر كذباته ، نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا الى موسى ، فيأتون موسى ويقولون ياموسى أنت رسول الله فضلك الله برسلاته وبكلامه على الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لهم موسى إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنى قتلت نفساً لم أومر بقتلها نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا إلى عيسى بن مريم ، فيأتون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس فى المهد اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ؟ فيقول لهم عيسى إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنباً ، نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى ، اذهبوا إلى محمد . فيأتونى فيقولون يامحمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، اشفع لنا إلى ربك ، ألا ترى ما نحن فيه ؟ فأنطلق وأستأذن على ربى فيؤذن لى فإذا رأيت ربى وقعت ساجداً فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ثم يقول لى : يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربى بمحامد علمنيها ، ثم أشفع فيحد لى حداً فأدخلهم الجنة ، ثم أرجع فإذا رأيت ربى تبارك وتعالى وقعت له ساجداً فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ، ثم يقول ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع ، فأحمد ربى بمحامد علمنيها ، ثم أشفع فيحد لى حدا فأدخلهم الجنة ، ثم أرجع فاذا رأيت ربى وقعت له ساجداً فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ، ثم يقول يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع ، فأحمد ربى بمحامد علمنيها ، ثم أشفع فيحد لى حداً فأدخلهم الجنة . ثم أرجع فأقول يا رب ما بقى فى النار إلا من حبسه القرآن أى وجب عليه الخلود » وأكثر هذا الخبر مخرج بلفظه فى الصحيحين . قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وأمثاله من وجوه ، أحدها : أن هذه الأخبار أخبار طويلة فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ، فالظاهر أن الراوى إنما رواها بلفظ نفسه ، وعلى هذا التقدير لا يكون شىء منها حجة ، وثانيها : أنها خبر عن واقعة واحدة وأنها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات ، وذلك أيضاً مما يطرق التهمة إليها . وثالثها أنها مشتملة على التشبيه وذلك باطل أيضاً يطرق التهمة إليها ورابعها : أنها وردت على خلاف ظاهر القرآن . وذلك أيضاً يطرق التهمة إليها ؛ وخامسها : أنها خبر عن واقعة عظيمة تتوافر الدواعى على نقلها فلو كان صحيحاً لوجب

بلوغه إلى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة إليها ، وسادسها : أن الاعتماد على خبر الواحد الذى لا يفيد إلا الظن فى المسائل القطعية غير جائز . أجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان مروياً بالآحاد إلا أنها كثيرة جداً وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مروياً على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم . والجواب على جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو أن أدلتهم على نفى الشفاعة تفيد نفى جميع أقسام الشفاعات ، وأدلتنا على إثبات الشفاعة تفيد إثبات شفاعة خاصة والعام والخاص إذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ، ثم إنا نخص كل واحد من الوجوه التى ذكروها بجواب على حدة :

أما (الوجه الأول) وهو التمسك بقوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) فهب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفى فيه أدنى دليل ، فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير إلى تخصيصها .

وأما (الوجه الثانى) وهو قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) فالجواب عنه أن قوله (ما للظالمين من حميم ولا شفيع) نقيض لقولنا : للظالمين حميم وشفيع ، لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية ، والسالبة يكفى فى صدقها تحقق ذلك السلب فى بعض الصور ، ولا يحتاج فيه إلى تحقق ذلك السلب فى جميع الصور ، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار ، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا .

وأما(الوجه الثالث) وهو قوله (من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم فى الوجه الأول .

وأما (الوجه الرابع) وهو قوله (وما للظالمين من أنصار) فالجواب عنه أنه نقيض لقولنا : للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله (وما للظالمين من أنصار) سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب .

وأما (الوجه الخامس) وهو قوله (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) فهذا وارد فى حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم فى حق المؤمنين .

وأما (الوجه السادس) وهو قوله (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) فقد تقدم القول فيه .

وأما (الوجه السابع) وهو قول المسلمين : اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ فالجواب عنه أن عندنا تأثير الشفاعة فى جلب أمر مطلوب وأعنى به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصى ، وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصياً فاندفع السؤال .

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ «٤٩»

وأما (الوجه الثامن) وهو التمسك بقوله (وإن الفجار لفى جحيم) فالكلام عليه سيأتى إن شاء الله تعالى فى مسألة الوعيد .

وأما (الوجه التاسع) وهو قوله لم يوجد ما يدل على إذن الله عز وجل فى الشفاعة لأصحاب الكبائر ، فجوابه أن هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة .

وأما (الوجه العاشر) وهو قوله فى حق الملائكة (فاغفر للذين تابوا) فجوابه ما بينا أن خصوص آخر هذه الآية لا يقدح فى عموم أولها .

وأما الأحاديث فهى دالة على أن محمداً ﷺ لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع فى بعض مواطن القيامة ، وذلك لا يدل على أنه لا يشفع لأحد البتة من أصحاب الكبائر ولا أنه يمتنع من الشفاعة فى جميع المواطن . والذى نحققه أنه تعالى بين أن أحداً من الشافعين لا يشفع إلا بإذن الله فلعل الرسول لم يكن مأذوناً فى بعض المواضع وبعض الأوقات فلا يشفع فى ذلك المكان ولا فى ذلك الزمان ثم يصير مأذوناً فى موضع آخر وفى وقت آخر فى الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم .

قالت الفلاسفة فى تأويل الشفاعة : إن واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل فإنما لا يحصل لعدم كون القابل مستعداً ، ومن الجائز أن لا يكون الشىء مستعداً لقبول الفيض عن واجب الوجود إلا أن يكون مستعداً لقبول ذلك الفيض من شىء قبله عن واجب الوجود ، فيكون ذلك الشىء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشىء الأول ، ومثاله فى المحسوس أن الشمس لا تضىء إلا للقابل المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس إلا أنه إذا وضع طست مملوء من الماء الصافى ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء إلى السقف فيكون ذلك الماء الصافى متوسطاً فى وصول النور من قرص الشمس إلى السقف الذى هو غير مقابل للشمس ، وأرواح الأنبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين أرواح عوام الخلق فى وصول فيض واجب الوجود إلى أرواح العامة ، فهذا ما قالوه فى الشفاعة تفريعاً على أصولهم .

قوله تعالى ﴿ وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم ﴾

اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بنى إسرائيل إجمالا بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ فى التذكير وأعظم فى الحجة فكأنه قال اذكروا نعمتى واذكروا إذ نجيناكم

واذكروا إذ فرقنا بكم البحر وهي إنعامات والمذكور في هذه الآية هو الإنعام الأول . أما قوله (وإذ نجيناكم) فقرىء أيضاً أنجيناكم ونجيتكم ، قال القفال . أصل الأنجاء والتنجية التخليص وأن بيان الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى وأنجى ونجا بنفسه ، وقالوا للمكان العالى نجوة لأن من صار إليه نجا أى تخلص ولأن الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكأنه متخلص منه . قال صاحب الكشاف : أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهيل فأبدلت هاؤه ألفاً وخص استعماله بأولى الخطر والشأن كالملوك وأشباههم ولا يقال آل الحجام والإسكاف ، قال عيسى : الأهل أعم من الآل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم ، فكأنه قال : الأهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم ، والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو صحبة . وحكى عن أبى عبيدة أنه سمع فصيحاً يقول : أهل مكة آل الله ، أما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك ، واختلفوا فى فرعون من وجهين ، أحدهما : أنهم اختلفوا فى اسمه فحكى ابن جريج عن قوم أنهم قالوا مصعب بن ريان ، وقال ابن إسحق : هو الوليد ابن مصعب ولم يكن من الفراعنة أحد أشد غلظة ولا أقسى قلباً منه ، وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط ، الثانى : قال ابن وهب : إن فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى أكثر من أربعمائة سنة ، وقال محمد بن اسحق : هو غير فرعون يوسف وإن فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد ، أما آل فرعون فلا شك أن المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على إهلاك بنى إسرائيل ليكون تعالى منجياً لهم منهم بما تفضل به من الأحوال التى توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله تعالى (يسومونكم) فهو من سامه خسفاً إذا أولاه ظلما ، قال عمرو بن كلثوم :

إذا ما الملك سام الناس خسفاً أبينا أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلعة إذا طلبها ، كأنه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونه بكم ، والسوء مصدر ساء بمعنى السيء يقال أعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما ، ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء أشده وأصعبه كأن قبحه [زاد] بالإضافة إلى ساء ، واختلف المفسرون فى المراد من « سوء العذاب » فقال محمد بن اسحق : إنه جعلهم خولا وخدماً له وصنفهم فى أعماله أصنافاً ، فصنف كانوا يبنون له ، وصنف كانوا يحرثون له ، وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا فى اعماله ومن لم يكن فى نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤديها ، وقال السدى : كان قد جعلهم فى الأعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بنى اسرائيل أنهم قالوا لموسى (أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ماجئتنا) وقال موسى لفرعون (وتلك نعمة تمنها علي أن عبدت بني إسرائيل) واعلم أن كون الإنسان

تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما إذا استعمله فى الأعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من أشد أنواع العذاب، حتى أن من هذه حالته ربما تمنى الموت فبين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك، ثم إنه تعالى أتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها، فقال: (يذبحون أبناءكم) ومعناه يقتلون الذكورة من الأولاد دون الإناث. وههنا أبحاث

البحث الأول: أن ذبح الذكور دون الإناث مضرة من وجوه أحدها: أن ذبح الأبناء يقتضى فناء الرجال، وذلك يقتضى انقطاع النسل، لأن النساء إذا انفردن فلا تأثير لهن البتة فى ذلك، وذلك يفضى آخر الأمر إلى هلاك الرجال والنساء، وثانيها: أن هلاك الرجال يقتضى فساد مصالح النساء فى أمر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت، لما قد يقع إليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة فى المحن، والنجاة منها فى العظم تكون بحسبها، وثالثها: أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوى فى الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب، لأن قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقى المدة الطويلة مستمتعاً به مسروراً بأحواله فنعمة الله من التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه، ورابعها أن الأبناء أحب إلى الوالدين من البنات، ولذلك فان أكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وإن كثر ذكرانهم ولذلك قال تعالى (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء مابشر به) الآية، ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) وإنما كانوا يئدون الإناث دون الذكور، وخامسها: أن بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الأعداء وذلك نهاية الذل والهوان.

البحث الثانى: ذكر فى هذه السورة « يذبحون » بلا واو وفى سورة ابراهيم ذكره مع الواو والوجه فيه أنه إذا جعل قوله (يسومونكم سوء العذاب) مفسراً بقوله (يذبحون أبناءكم) لم يحتج إلى الواو، وأما إذا جعل قوله (يسومونكم سوء العذاب) مفسراً بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئاً آخر سوى سوء العذاب احتيج فيه إلى الواو، وفى الموضعين يحتمل الوجهين إلا أن الفائدة التى يجوز أن تكون هى المقصودة من ذكر حرف العطف فى سورة ابراهيم أن يقال: إنه تعالى قال قبل تلك الآية (ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله) والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعديد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله (يسومونكم سوء العذاب) نوعا من العذاب والمراد من قوله (ويذبحون أبناءكم) نوعا آخر ليكون التخلص منهما نوعين من النعمة. فلهذا وجب ذكر العطف هناك، وأما فى هذه الآية لم يرد الأمر إلا بتذكير جنس النعمة وهى قوله (اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم) فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق.

البحث الثالث: قال بعضهم أراد بقوله (يذبحون أبناءكم) الرجال دون الأطفال ليكون

فى مقابلة النساء إذ النساء هن البالغات ، وكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون قالوا إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لإفساد أمره . وأكثر المفسرين على أن المراد بالآية الأطفال دون البالغين . وهذا هو الأولى لوجوه (الأول) حملا للفظ الأبناء على ظاهره (الثانى) أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم (الثالث) أنهم كانوا محتاجين إليهم فى استعمالهم فى الصنائع الشاقة (الرابع) أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى عليه السلام فى التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون فى مقابلة النساء ففيه جوابان : (الأول) أن الأبناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز إطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن إلى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن (الثانى) قال بعضهم المراد بقوله (ويستحيون نساءكم) أى يفتشون حياء المرأة أى فرجها هل بها حمل أم لا ، وأبطل ذلك بأن ما فى بطونهن إذا لم يكن للعيون ظاهراً لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل إلى استخراجه باليد .

﴿ البحث الرابع ﴾ فى سبب قتل الأبناء ذكروا فيه وجوهاً . أحدها : قول ابن عباس رضى الله عنهما أنه وقع إلى فرعون وطبقته ما كان الله وعد إبراهيم أن يجعل فى ذريته أنبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على إعداد رجال معهم الشفار يطوفون فى بنى إسرائيل فلا يجدون مولوداً ذكراً إلا ذبحوه فلما رأوا كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الأعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام (وثانيها) قول السدى : إن فرعون رأى ناراً أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وتركت بنى إسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك ؟ فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ، وثالثها : أن المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل أبناءهم فى تلك السنة والأقرب هو الأول لأن الذى يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمراً مفصلا وإلا قدح ذلك فى كون الإخبار عن الغيب معجزاً بل يكون أمراً مجملا والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الأمر العظيم بسببه ، فإن قيل إن فرعون كان كافراً بالله فكان بأن يكون كافراً بالرسل أولى ، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب إخبار إبراهيم عليه السلام عنه . قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الأنبياء إلا أنه كان كافراً كفر الجحود والعناد أو يقال إنه كان شاكا متحيرا فى دينه وكان يجوز صدق إبراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطاً .

﴿ البحث الخامس ﴾ اعلم أن الفائدة فى ذكر هذه النعمة من وجوه ، أحدها : أن هذه الأشياء التى ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله إياهم من هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ فى إذلالهم ولا شك فى أن ذلك من أعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضى نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة فى إلزام الحجة عليهم وقطعاً لعذرهم ، وثانيها : أنهم لما عرفوا أنهم كانوا فى نهاية الذل وكان خصمهم فى نهاية

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ «٥٠»

العز إلا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين و بطل عز المبطلين ، فكأنه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة أنصاره فى الحال فإنه محق لا بد وأن ينقلب العز إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه ، وثالثها : أن الله تعالى نبه بذلك على أن الملك بيد الله يؤتيه من يشاء ، فليس للانسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعى فى طلب عز الآخرة . أما قوله تعالى (وفى ذالكم بلاء من ربكم عظيم) قال القفال : أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) وقال (وبلوناهم بالحسنات والسيئات) والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والأكثر أن يقال فى الخير إبلاء وفى الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر . قال زهير :

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذى يبلو

إذ عرفت هذا فنقول : البلاء ههنا هو المحنة إن أشير بلفظ « ذلكم » إلى صنع فرعون والنعمة إن أشير به إلى الإنجاء وحمله على النعمة أولى لأنها هى التى صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الحجة على اليهود إنعام الله تعالى على اسلافهم .

قوله تعالى ﴿ وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون ﴾

هذا هو النعمة الثانية ، وقوله (فرقنا) أى فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرىء (فرقنا) بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثنتى عشرة على عدد الأسباط فإن قلت : ما معنى (بكم) ؟ قلنا فيه وجهان ، أحدهما : أنهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكأنما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما ، الثانى : فرقناه بسببكم وبسبب إنجائكم ثم ههنا أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ روى أنه تعالى لما أراد إغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال فى معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى إسرائيل أن يستعيروا حلى القبط ، وذلك لغرضين . أحدهما : ليخرجوا خلفهم لأجل المال ، والثانى : أن تبقى أموالهم فى أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشى وقال لموسى : أخرج قومك ليلا ، وهو المراد من قوله (وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى) وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم كانوا اثنى عشر سبطا كل سبط خمسون ألفاً فلما خرج موسى عليه السلام ببنى إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك (قال الراوى) فوالله ما صاح ليلته ديك فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا أفرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع إلى ستمائة ألف من القبط ، وقال قتادة : اجتمع إليه ألف ألف

وماثتا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا . وهو قوله تعالى (فأتبعوهم مشرقين) أى بعد طلوع الشمس (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فقال موسى (كلا إن معى ربى سيهدين) فلما سار بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون : أين أمرك ربك فقال موسى إلى أمامك وأشار إلى البحر فأقحم يوشع بن نون فرسه فى البحر فكان يمشى فى الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أين أمرك ربك ؟ فقال البحر ، فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله إليه (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم) فانشق البحر اثنى عشر جبلا فى كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقاً يابساً كما قال تعالى (فاضرب لهم طريقاً فى البحر يبساً) فأخذ كل سبط منهم طريقاً ودخلوا فيه فقالوا لموسى إن بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم أتبعهم فرعون فلما بلغ شاطىء البحر رأى إبليس واقفاً فنهاه عن الدخول فهم بأن لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى (وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكراً لله تعالى .

﴿ البحث الثانى ﴾ اعلم أن هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة فى الدين والدنيا أما نعم الدنيا فى حق موسى عليه السلام فهى من وجوه (أحدها) أنهم لما وقعوا فى ذلك المضيق الذى من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وإن ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم إن الله نجاهم بفلق البحر فلا فرج أشد من ذلك (وثانيها) أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة ، وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى (وثالثها) أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف إذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم وإهلاك العدو (ورابعها) أن أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم (وخامسها) أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص بنى إسرائيل منهم ، وذلك نعمة عظيمة لأنه كان خائفا منهم ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقياً من حيث إنه ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا إيذاء موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية (وسادسها) أنه وقع ذلك الأغراق بمحضر من بنى اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى (وأنتم تنظرون) وأما نعم الدين فى حق موسى عليه السلام فمن وجوه (أحدها) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات ، فإن دلالة مثل هذا المعجز

على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضرورى فكأنه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق (وثانيها) أنهم لما عاينوا ذلك صار داعياً لهم إلى الثبات على تصديق موسى والإنقياد له وصار ذلك داعياً لقوم فرعون إلى ترك تكذيب موسى عليه السلام والإقدام على تكذيب فرعون (وثالثها) أنهم عرفوا أن الأمور بيد الله فانه لا عز فى الدنيا أكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت ببنى إسرائيل ، ثم إن الله تعالى فى لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزاً ، وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والإقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه فى كل الأمور ، وأما النعم الحاصلة لأمة محمد ﷺ من ذكر هذه القصة فكثيرة (أحدها) أنه كالحجة لمحمد ﷺ على أهل الكتاب لأنه كان معلوماً من حال محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط أهل الكتاب فاذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة مالا يعلم إلا من الكتب علموا أنه أخبر عن الوحى وأنه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا فى تصديقه (وثانيها) أنا إذا تصورنا ماجرى لهم وعليهم من هذه الأمور العظيمة علمنا أن من خالف الله شقى فى الدنيا والآخرة ومن أطاعه فقد سعد فى الدنيا والآخرة فصار ذلك مرغباً لنا فى الطاعة ومنفراً عن المعصية (وثالثها) أن أمة موسى عليه السلام مع أنهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام فى أمور حتى قالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وأما أمة محمد ﷺ فمع أن معجزتهم هى القرآن الذى لا يعرف كونه معجزا إلا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه فى أمر البتة ، وهذا يدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمة موسى عليه السلام . وبقى على الآية سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ أن فلق البحر فى الدلالة على وجود الصانع القادر وفى الدلالة على صدق موسى كالأمر الضرورى فكيف يجوز فعله فى زمان التكليف ؟ والجواب أما على قولنا فظاهر ، وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبى الجواب الكلى بأن فى المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بنى إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا فى التنبيه إلى معاينة الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى ، ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على أصنام لهم فقالوا (ياموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وأما العرب فحالهم بخلاف ذلك لأنهم كانوا فى نهاية الكمال فى العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة .

﴿ السؤال الثانى ﴾ أن فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وأن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك ؟ فان قلت إنه كان عارفاً بربه إلا أنه كان كافراً على سبيل العناد والجحود . قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز توريط نفسه فى المهلكة ودخول البحر مع أنه كان فى تلك الساعة كالمضطر

وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ «٥١»
ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «٥٢»

إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام ، والجواب : حب الشيء يعمى ويصم فحبه الجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة .

وأما قوله تعالى (وأنتم تنظرون) ففيه وجوه (أحدها) أنكم ترون التطام أمواج البحر بفرعون وقومه (وثانيها) أن قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم إياهم فلفظهم البحر ألف ألف ومائتى ألف نفس وفرعون معهم فنظروا إليهم طافين وإن البحر لم يقبل واحداً منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية) أى نخرجك من مضيق البحر إلى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم (وثالثها) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وإن كانوا لا يرونهم بأبصارهم، قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربتك وأهلك ينظرون إليك فما أغاثوك تقول ذلك إذا قرب أهله منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون . ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون ﴾

أعلم أن هذا هو الإنعام الثالث . فأما قوله تعالى (وإذ واعدنا) فقرأ أبو عمرو ويعقوب وإذ وعدنا موسى بغير ألف فى هذه السورة وفى الأعراف وطه وقرأ الباقون واعدنا بالألف فى المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجهه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولابد من اثنين ، وأما بالألف فله وجوه (أحدها) أن الوعد وإن كان من الله تعالى فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن القابل للوعد لا بد وأن يقول أفعل ذلك ، (وثانيها) قال القفال لا يبعد أن يكون الآدمى يعد الله ويكون معناه يعاهد الله (وثالثها) أنه أمر جرى بين اثنين فجاز أن يقال واعدنا (ورابعها) وهو الأقوى أن الله تعالى وعده الوحى وهو وعد الله المجىء للميقات إلى الطور ، أما موسى ففيه وجوه (أحدها) وزنه فعلى والميم فيه أصلية أخذت من ماس يميس إذا تبختر فى مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك (وثانيها) وزنه مفعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجرة إذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سمى بذلك لصلعه ، وثالثها : أنها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم ، وسى هو الشجر ، وإنما سمى بذلك لأن أمه جعلته فى التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته فى البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه

فسمى باسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر. واعلم أن الوجهين الأولين فاسدان جداً أما الأول فلأن بنى إسرائيل والقبط ماكانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك ، وأما الثانى فلأن هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لايفيد معنى فى الذات والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس فأما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن اسحق ابن ابراهيم عليهم السلام . أما قوله تعالى (أربعين ليلة) ففيه أبحاث :

البحث الأول : أن موسى عليه السلام قال لبنى إسرائيل إن خرجنا من البحر سالمين أتيتكم من عند الله بكتاب بين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك ،فلما جاوز موسى البحر ببنى إسرائيل وأغرق الله فرعون قالوا : يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب إلى ربه ووعدهم أربعين ليلة وذلك قوله تعالى (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة) واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور أربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه فى الألواح ، وكانت الألواح منزبرجد فقربه الرب نجياً وكلمه من غيرواسطة وأسمعه صرير القلم ،قالأبو العالية وبلغنا أنه لم يحدث حدثاً فى الأربعين ليلة حتى هبط من الطور :

البحث الثانى : إنما قال أربعين ليلة لأن الشهور تبدأ من الليالى .

البحث الثالث : قوله تعالى (وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة) معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم : اليوم أربعون يوماً منذ خرج فلان ، أى تمام الأربعين ، والحاصل أنهحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ،كما فى قوله تعالى (واسأل القرية) وأيضاً فليس المراد انقضاء أى أربعين كان ، بل أربعين معيناً وهو الثلاثون من ذى القعدة والعشر الأول من ذى الحجة لأن موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الأربعون ، وأيضاً فقوله تعالى (وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة) يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذه الأربعين أن يجىء إلى الجبل هذه الأربعين حتى تنزل عليه التوراة ، ويحتمل أن يكون المراد أنه أمر بأن يجىء إلى الجبل هذه الأربعين ووعد بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة ، وهذا الاحتمال الثانى هو المتأيد بالأخبار .

البحث الرابع : قوله ههنا (وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة) يفيد أن المواعدة كانت من أول الأمر على الأربعين ، وقوله فى الأعراف (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر) يفيد أن المواعدة كانت فى أول الأمر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما ؟ أجاب الحسن البصرى فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده أربعين ليلة جميعاً ، وهو كقوله (ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) .

أما قوله تعالى (ثم اتخذتم العجل من بعده) ففيه أبحاث :

البحث الأول : إنما ذكر لفظة (ثم) لأنه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لإنزال التوراة عليه بحضرة السبعين ، وأظهر فى ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى إسرائيل ليكون ذلك تنبيهاً للحاضرين على علو درجتهم وتعريفاً للغائبين وتكملة للدين ، كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك فى محل التعجب فهو كمن يقول إننى أحسنت إليك وفعلت كذا وكذا ، ثم إنك تقصدنى بالسوء والإيذاء .

البحث الثانى : قال أهل السير إن الله تعالى لما أغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام إنزال التوراة عليه قال موسى لأخيه هرون (اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين) فلما ذهب موسى إلى الطور ، وكان قد بقى مع بنى إسرائيل الثياب والحلى الذى استعاروه من القبط قال لهم هرون إن هذه الثياب والحلى لا تحل لكم فأحرقوها فجمعوا ناراً وأحرقوها ، وكان السامرى فى مسيره مع موسى عليه السلام فى البحر نظر إلى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون فى دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ، ثم إن السامرى أخذ ما كان معه من الذهب والفضة وصور منه عجلا وألقى ذلك التراب فيه فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم (هذا إلهكم وإله موسى) فاتخذه القوم إلهاً لأنفسهم فهذا ما فى الرواية ولقائل أن يقول : الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه : أحدها : أن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الصنم المتخذ من الذهب الذى لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والأرض ، وهب أنه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة فى قلب أحد من العقلاء فى كونه إلهاً ، وثانيها : أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التى تكون قريبة من حد الإلجاء فى الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام ، فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها إلى حد الضرورة ومع أن صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة فى كون ذلك الجسم المصوت إلهاً . والجواب : هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها إلا على وجه واحد ، وهو أن يقال إن السامرى ألقى إلى القوم أن موسى عليه السلام إنما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات ، فقال السامرى للقوم : وأنا أتخذ لكم طلسما مثل طلسمه وروح عليهم ذلك بأن جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فأطمعهم فى أن يصيروا مثل موسى عليه السلام فى الاتيان بالخوارق ، أو لعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الإله فى بعض الأجسام فلذلك وقعوا فى تلك الشبهة .

﴿ البحث الثالث ﴾ هذه القصة فيها فوائد : أحدها : أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الأمم ، لأن أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جداً ، وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع أنهم محتاجون فى معرفة كون القرآن

معجزاً إلى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة ، وذلك يدل على أن هذه الأمة خير من أولئك وأكمل عقلا وأزكى خاطراً منهم (وثانيها) أنه عليه الصلاة والسلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علماً ، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام استفادها من الوحى (وثالثها) فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان أولئك الأقوام لو أنهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا فى شبهة السامرى (ورابعها) فى تسلية النبى ﷺ بما كان يشاهد من مشركى العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه الصلاة والسلام فى هذه الواقعة النكدة فانهم بعد أن خلصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى إلى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ، ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى (وخامسها) أن أشد الناس مجادلة مع الرسول ﷺ وعداوة له هم اليهود فكأنه تعالى قال إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ، ثم إن أسلافهم كانوا فى البلادة والجهالة والعناد إلى هذا الحد فكيف هؤلاء الأخلاف.

أما قوله تعالى (وأنتم ظالمون) ففيه أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ فى تفسير الظلم وفيه وجهان (الأول) قال أبو مسلم الظلم فى أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى (كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً) والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين فى خيرات الدين والدنيا (والثانى) أن الظلم فى عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالى من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير فى علمه أو ظنه ، فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالماً ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل إنه ظالم نفسه وإن كان فى الحال نفعاً ولذة كما قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وقال (فمنهم ظالم لنفسه)ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا و[كان الشرك] مؤدياً إلى النار سمى ظلماً .

﴿ البحث الثانى ﴾ استدلت المعتزلة بقوله (وأنتم ظالمون) على أن المعاصى ليست بخلق الله تعالى من وجوه (أحدها) أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها (وثانيها) أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد (وثالثها) لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجرى مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلا وقصيراً ، والجواب : هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتى الداعى والعلم ذلك مراراً .

﴿البحث الثالث ﴾ فى الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظلموا أنفسهم ، وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الأشقياء .

وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ «٥٣»

أما قوله تعالى (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهى قتل بعضهم بعضاً ، وهذا ضعيف من وجهين (الأول) أن قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده فى معرض الانعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم (الثانى) أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذاك لا يسمى عفواً ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم ، فإذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفواً فكذا ههنا ، وإذا ثبت هذا فنقول لا شك فى حصول التوبة فى هذه الصورة لقوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا ، وإذا ثبت ذلك ثبت أيضاً أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعاً ، وذلك أيضاً خلاف قول المعتزلة ، وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد ﷺ مع أنهم (خير أمة أخرجت للناس) كان أولى .

أما قوله تعالى (لعلكم تشكرون) فاعلم أن الكلام فى تفسير « لعل » قد تقدم فى قوله (لعلكم تتقون) وأما الكلام فى حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجىء إن شاء الله تعالى ، ثم قالت المعتزلة إنه تعالى بين أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكى يشكروا ، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر ، والجواب : لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أولا بهذا الشرط ، والأول باطل إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فإن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى ، وإن كان من الله فحيث خلق الله الداعى حصل الشكر لامحالة وحيث لم يخلق الداعى استحال حصول الشكر ، وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعى محال فثبت أن الإشكال وارد عليهم أيضاً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئاً داخلا فى التوراة وأن يكون شيئاً خارجاً عن التوراة فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان كونها كتاباً منزلا وكونها فرقاناً تفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكراً) وأما تقرير الاحتمال الثانى فهو أن يكون المراد من الفرقان ما فى التوراة من بيان الدين لأنه إذا أبان ظهر الحق متميزا من

الباطل ، فالمراد من الفرقان بعض ما فى التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه . وأما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه (أحدها) أن يكون المراد من الفرقان ما أوتى موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل ، وثانيها : أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذى آتاه الله بنى إسرائيل على قوم فرعون ، قال تعالى (وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان) والمراد النصر الذى آتاه الله يوم بدر ، وذلك لأن قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين فى أن يكون هو المستولى وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب وثالثها : قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام . فان قلت فهذا قد صار مذكوراً فى قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر) وأيضاً فقوله تعالى بعد ذلك (لعلكم تهتدون) لا يليق إلا بالكتاب لأن ذلك لا يذكر إلا عقيب الهدى . قلت الجواب عن الأول أنه تعالى لم يبين فى قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر) أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام ، وفى هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص ، وعن الثانى أن فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد أنا لما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضاً فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين أنه آتاهم الكتاب نعمة فى الدين والفرقان الذى حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة . واعلم أن من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن ، وأنه أنزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لأن الفرقان هو الذى يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى (وإذ آتينا موسى الكتاب) يعنى التوراة وآتينا محمدا صلى الله عليه وسلم الفرقان لكى تهتدوا به يا أهل الكتاب . وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة إليه .

وأما قوله تعالى (لعلكم تهتدون) فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء ، واستدلت المعتزلة بقوله (لعلكم تهتدون) على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من قال أراد الكفر من الكافر ، وأيضاً فاذا كان عندهم أنه تعالى يخلق الاهتداء ، فيمن يهتدى والضلال فيمن يضل ، فما الفائدة فى أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول (لعلكم تهتدون) ومعلوم أن الاهتداء إذا كان يخلقه ، فلا تأثير لإنزال الكتب فيه لو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ، ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء ، فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكى تهتدوا ؟ واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مراراً لا تحصى مع الجواب والله أعلم .

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «٥٤»

قوله تعالى ﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم ﴾

اعلم أن هذا الإنعام الخامس قال بعض المفسرين : هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك ، لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه أحدها : أن الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ، ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم فى الدين ، وإذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ، ثم إن هذه النعمة وهى كيفية هذه التوبة لما لم يكن وصفها إلا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضاً من تمام النعمة . فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدوداً فى نعم الله فجاز التذكير بها . وثانيها أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة فى حق أولئك الباقين ، وفى حق الذين كانوا موجودين فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لما وجد أولئك الأبناء فحسن إيراده فى معرض الامتنان على الحاضرين فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وثالثها : أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك ما تمت إلا بالقتل مع أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن فى التوبة إلى القتل بل إن رجعتم عن كفركم وآمنتم قبل الله إيمانكم منكم فكان بيان التشديد فى تلك التوبة تنبيهاً على الإنعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة . ورابعها : أن فيه ترغيباً شديداً لأمة محمد صلوات الله وسلامه عليه فى التوبة ، فإن أمة موسى عليه السلام لما رغبوا فى تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلأن يرغب الواحد منا فى التوبة التى هى مجرد الندم كان أولى . ومعلوم أن ترغيب الإنسان فيما هو المصلحة المهمة من أعظم النعم .

وأما قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه) أى واذكروا إذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذى وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل يا قوم (إنكم ظلمتم أنفسكم) وللمفسرين فى الظلم قولان : أحدهما : أنكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالإقامة على عهد موسى عليه السلام والثانى : أن الظلم هو الإضرار الذى ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علماً ولا

طباً ، فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن ما يؤدى إلى ضرر الأبد من أعظم الظلم ، ولذلك قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لئلا يوهم إطلاقه إنه ظلم الغير لأن الأصل فى الظلم ما يتعدى ، فلذلك قال (إنكم ظلمتم أنفسكم) .

أما قوله تعالى (باتخاذكم العجل) ففيه حذف لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلهاً لم يكن فعلهم ظلماً ، فالمراد باتخاذكم العجل إلهاً ، لكن لما دلت مقدمة الآية على هذ المحذوف حسن الحذف .

أما قوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ففيه سؤالات .

﴿ السؤال الأول ﴾ قوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) يقتضى كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن قوله عليه السلام « لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه » يقتضى أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين ولكن ذلك باطل لأن التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذى مضى والعزم على أن لا يأتى بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به ؟ والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل إلا بقتل النفس وإنما كان كذلك لأن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما أن القاتل عمداً لا تتم توبته إلا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا بالقتل . أذا ثبت هذا فنقول شرط الشىء قد يطلق عليه اسم ذلك الشىء مجازا كما يقال للغاصب إذا قصد التوبة أن توبتك ردما غصبت يعنى أن توبتك لا تتم إلا به فكذا ههنا .

﴿ السؤال الثانى ﴾ ما معنى قوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم) والتوبة لا تكون إلا للبارىء والجواب : المراد منه النهى عن الرياء فى التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لا عن القلب فأنتم ما تبتم إلى الله الذى هو مطلع على ضميركم ، وإنما تبتم إلى الناس وذلك مما لا فائدة فيه ، فانكم إذا أذنبتم إلى الله وجب أن تتوبوا إلى الله .

﴿ السؤال الثالث ﴾ كيف اختص هذا الموضع بذكر البارىء ؟ والجواب : البارىء هو الذى خلق الخلق بريئاً من التفاوت (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) ومتميزاً بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيهاً على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذى يضرب به المثل فى الغباوة .

السؤال الرابع : ما الفرق بين الفاء فى قوله (فتوبوا) والفاء فى قوله (فاقتلوا) ؟ الجواب : أن الفاء الأولى للسبب لأن الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لأن القتل من تمام التوبة فمعنى قوله (فتوبوا) أى فأتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم .

السؤال الخامس . ما المراد بقوله (فاقتلوا أنفسكم) أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل

واحد نفسه أو المراد غير ذلك ؟ الجواب : اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين : لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضى عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين . الأول : وهو الذى عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على أنهم ماقتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك ، الثانى : وهو الذى عول عليه القاضى عبد الجبار أن القتل هو نقض البنية التى عندها يجب أن يخرج من أن يكون حياً وما عدا ذلك مما يؤدى إلى أن يموت قريبا أو بعيدا إنما سمى قتلا على طريق المجاز . إذا عرفت حقيقة القتل فنقول إنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لأن العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة إلا فى الأمور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف مايفعله الله تعالى من الإماتة لأن ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله إذا كان صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بأن يجرح نفسه أو يقطع عضواً من أعضائه ولا يحصل الموت عقبه لأنه لما بقى بعد ذلك الفعل حياً لم يمتنع أن يكون ذلك الفعل صلاحا فى الافعال المستقبله . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح فى الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدى إلى الزهوق إما فى الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل إنسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقى بعد تلك الجراحة حياً لحظة واحدة ثم مات فانه يحنث فى يمينه وتسميه كل أهل هذه اللغة قاتلا والأصل فى الاستعمال الحقيقة فدل على أن اسم القتل اسم الفعل المؤدى إلى الزهوق سواء أدى إليه فى الحال أو بعد ذلك وأنت سلمت جواز ورود الأمر بالجراحة التى لا تستعقب الزهوق فى الحال وإذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الأمر بأن يقتل الإنسان نفسه ، سلمنا أن القتل اسم الفعل المزهق للروح فى الحال فلم لا يجوز ورود الأمر به ؟ قوله لا بد فى ورود الأمر به من مصلحة استقبالية ، قلنا أولا لا نسلم أنه لا بد فيه من مصلحة ، والدليل عليه أنه أمر من يعلم كفره بالإيمان ولا مصلحة فى ذلك إذ لا فائدة من ذلك التكليف إلا حصول العقاب ، سلمنا أنه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت إنه لا بد من عود تلك المصلحة إليه ، ولم لايجوز أن قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ، ثم إنه تعالى يوصل العوض العظيم إليه . سلمنا أنه لا بد من عود المصلحة اليه ، لكن لم لا يجوز أن يقال إن علمه بكونه مأموراً بذلك الفعل مصلحة له ، مثل أنه لما أمر بأن يقتل نفسه غداً فإن علمه بذلك يصير داعياً له إلى ترك القبائح من ذلك الزمان إلى ورود الغد ، وإذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضى ، بل الوجه الأول الذى عول عليه المفسرون أقوى ، وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ، ثم فيه وجهان : الأول أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين أن يقتل بعضهم بعضاً فقوله (اقتلوا أنفسكم) معناه ليقتل بعضكم بعضاً وهو كقوله فى موضع آخر (ولا تقتلوا أنفسكم) ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه أن المؤمنين كالنفس الواحدة ، وقيل

فى قوله تعالى (ولا تلمزوا أنفسكم) أى إخوانكم من المؤمنين ، وفى قوله (لو لا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) أى بأمثالهم من المسلمين ، وكقوله (فسلموا على أنفسكم) أى ليسلم بعضكم على بعض . ثم قال المفسرون أولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضاً إلى الليل الوجه الثانى : أن الله تعالى أمر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله (اقتلوا انفسكم) أى استسلموا للقتل ، وهذا الوجه الثانى أقرب لأن فى الوجه الأول تزداد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت فى الذنب كان بعضهم أشد عطفاً على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضاً عظمت المشقة فى ذلك ثم اختلفت الروايات فالأول : أنه أمر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم ، وكان المقتولون سبعين ألفاً فما تحركوا حتى قتلوا على ثلاثة أيام ، وهذا القول ذكره محمد بن إسحاق . الثانى : أنه لما أمرهم موسى عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة وأتاهم هرون بالإثنى عشر ألفاً الذين لم يعبدوا العجل البتة وبأيديهم السيوف . فقال التائبون إن هؤلاء إخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه أو مد طرفه اليهم أو اتقاهم بيد أو رجل يقولون أمين ، فجعلوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهرون عليهما السلام يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا إلهنا فأوحى الله تعالى إليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقى ، قال وكان القتلى سبعين ألفاً ، هذه رواية الكلبى . الثالث : أن بنى إسرائيل كانوا قسمين : منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكن لم ينكر على من عبده فأمر من لم يشتغل بالإنكار بقتل من اشتغل بالعبادة ، ثم قال المفسرون : إن الرجل كان يبصر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضى لأمر الله فأرسل الله تعالى سحابة سوداء . ثم أمر بالقتل فقتلوا إلى المساء حتى دعا موسى وهرون عليهما السلام وقالا يا رب هلكت بنو إسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم .

﴿ السؤال السادس ﴾ كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل ؟ الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضى قتل التائب عن الردة إما عاما فى حق الكل أو كان خاصاً بذلك القوم .

﴿ السؤال السابع ﴾ هل يصح ما روى أن منهم من لم يقتل ممن قبل الله توبته ؟ الجواب لا يمتنع ذلك لأن قوله تعالى (إنكم ظلمتم أنفسكم) خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض أو إنه كان عاماً فالعام قد يتطرق إليه التخصيص .

أما قوله تعالى (ذلكم خير لكم عند بارئكم) ففيه تنبيه على ما لأجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لأن حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة ، والأول أولى بالتحمل لأنه

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ «٥٥» ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «٥٦»

متناه ، وضرر الآخرة غير متناه ، ولأن الموت لا بد واقع فليس فى تحمل القتل إلا التقديم والتأخير ، وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الأعظم .

أما قوله تعالى (فتاب عليكم) ففيه محذوف ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال : فإن فعلتم فقد تاب عليكم ، والآخر : أن يكون خطاباً من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم .

وأما معنى قوله تعالى (فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم) فقد تقدم فى قوله (فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم) .

قوله تعالى ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ﴾ .

أعلم أن هذا هو الإنعام السادس ، بيانه من وجوه ، (أحدها) كأنه تعالى قال : اذكروا نعمتى حين قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم أحييتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب ، (وثانيها) أن فيها تحذيراً لمن كان فى زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به ما فعل بأولئك . (وثالثها) تشبيههم فى جحودهم معجزات النبى ﷺ بأسلافهم فى جحود نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيهاً على أنه تعالى إنما لا يظهر عن النبى صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بأنه لو أظهرها لجحودها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم ، (ورابعها) فيه تسلية للنبى ﷺ مما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم من الرسل (وخامسها) فيه إزالة شبهة من يقول إن نبوة محمد ﷺ لو صحت لكان أولى الناس بالإيمان به أهل الكتاب لما أنهم عرفوا خبره ، وذلك لأنه تعالى بين أن أسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه الصلاة والسلام وإن وجدوا فى كتبهم الأخبار عن نبوته (وسادسها) لما أخبر محمد عليه الصلاة والسلام عن هذه القصص مع أنه كان أمياً لم يشتغل بالتعلم البتة وجب أن يكون ذلك عن الوحى .

﴿ البحث الثانى ﴾ للمفسرين فى هذه الواقعة قولان (الأول) أن هذه الواقعة كانت بعد أن كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق . لما رجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه

فرأى ماهم عليه من عبادة العجل وقال لأخيه والسامرى ما قال وحرق العجل وألقاه فى البحر ، اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا إلى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابه الله إليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا ، وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بنى آدم النظر إليه وسمع القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذى دخل فيه فقال القوم بعد ذلك : لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا جميعاً وقام موسى رافعاً يديه إلى السماء يدعو ويقول : يا إلهى اخترت من بنى إسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودى بقبول توبتهم فأرجع إليهم وليس معى منهم واحد فما الذى يقولون فى ، فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله إليهم أرواحهم وطلب توبة بنى إسرائيل من عبادة العجل فقال لا إلا أن يقتلوا أنفسهم .

﴿ القول الثانى ﴾ أن هذه الواقعة كانت بعد القتل ، قال السدى : لما تاب بنو إسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر الله تعالى أن يأتيهم موسى فى ناس من بنى إسرائيل يعتذرون إليه من عبادتهم العجل ، فاختار موسى سبعين رجلا فلما أتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى يبكى ويقول يا رب ماذا أقول لبنى إسرائيل فإنى أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فإذا رجعت إليهم ولا يكون معى منهم أحد فماذا أقول لهم ؟ فأوحى الله إلى موسى أن هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل إلهاً فقال موسى (إن هى إلا فتنتك) إلى قوله (إنا هدنا إليك) ثم إنه تعالى أحياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم إلى الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى إنك لا تسأل الله شيئاً إلا أعطاك فادعه يجعلنا أنبياء فدعاه بذلك فأجاب الله دعوته . واعلم أنه ليس فى الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على أن الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم .

أما قوله تعالى (لن نؤمن لك) فمعناه لا نصدقك ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة [أى] عياناً . قال صاحب الكشاف : وهى مصدر من قولك جهرت بالقراءة وبالدعاء كأن الذى يرى بالعين جاهر بالرؤية والذى يرى بالقلب مخافت بها وانتصار بها على المصدر لأنها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوى جهرة وقرىء جهرة بفتح الهاء وهى إما مصدر كالغلبة وإما جمع جاهر ، وقال القفال أصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء [إذا] كشفته وجهرت البئر إذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهورى الصوت إذا كان صوته عالياً ويقال وجه جهير إذا كان ظاهر الوضاءة ، وإنما قالوا جهرة تأكيداً لئلا يتوهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على [نحو] مايراه النائم.

أما قوله تعالى (فأخذتكم الصاعقة) ففيه أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ استدلت المعتزلة بذلك على أن رؤية الله ممتنعة ، قال القاضى عبد الجبار إنها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا أمراً مجوزاً فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت إلى قوت وطعام إلى طعام فى قوله تعالى (لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض) وقال أبو الحسين فى كتاب التصفح : إن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا استعظمه ، وذلك فى آيات (أحدها) هذه الآية فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) كقول الأمم لأنبيائهم : لن نؤمن إلا باحياء ميت فى أنه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة (وثانيها) قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) فسمى ذلك ظلماً وعاقبهم فى الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة . فإن قلت أليس إنه سبحانه وتعالى قد أجرى إنزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية فى كون كل واحد منهما عتوا ، فكما أن إنزال الكتاب غير ممتنع فى نفسه فكذا سؤال الرؤية . قلت : الظاهر يقتضى كون كل واحد منهما ممتنعا ترك العمل به فى إنزال الكتاب فيبقى معمولا به فى الرؤية (وثالثها) قوله تعالى (وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) فالرؤية لو كانت جائزة وهى عند مجزيها من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتواً لأن من سأل الله تعالى نعمة فى الدين أو الدنيا لم يكن عاتياً وجرى ذلك مجرى ما يقال لن نؤمن لك حتى يحيى الله بدعائك هذا الميت .

واعلم أن هذه الوجوه مشتركة فى حرف واحد وهو أن الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتواً ومنكراً ، وذلك ممنوع . [و] قوله إن طلب سائر المنافع من النقل من طعام إلى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتياً وكذا القول فى طلب سائر المعجزات . قلنا ولم قلت إنه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد فى مثل هذا الموضع على ضروب الأمثلة لا يليق بأهل العلم وكيف وأن الله تعالى ماذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئا ممكنا حكمنا بجوازه بالاتفاق وهو إما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الأمرين ، وذلك كالدلالة القاطعة فى أن صفة العتو ماحصلت لأجل كون المطلوب ممتنعا . أما قوله أبى الحسين : الظاهر يقتضى كون الكل ممتنعاً ترك العمل به فى البعض فيبقى معمولا به فى الباقى . قلنا إنك ما أقمت دليلا على أن الاستعظام لا يتحقق إلا إذا كان المطلوب ممتنعاً وإنما عولت فيه على ضروب الأمثلة والمثال لا ينفع فى هذا الباب فبطل قولك : الظاهر يقتضى كون الكل ممتنعا . فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة . فان قال قائل : فما السبب فى استعظام سؤال الرؤية ؟ الجواب فى ذلك يحتمل وجوها . أحدها : أن رؤية الله تعالى لا تحصل إلا فى الآخرة فكان طلبها فى الدنيا

مستنكراً ، وثانيها : أن حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلباً لإزالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لأن الرؤية تتضمن العلم الضرورى والعلم الضرورى ينافى التكليف ، وثالثها : أنه لما تمت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعنتاً والمتعنت يستوجب التعنيف ، ورابعها : لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن فى منع الخلق عن رؤيته سبحانه فى الدنيا ضرباً من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية فى الدنيا كما علم أن فى إنزال الكتاب من السماء وإنزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم .

﴿ البحث الثانى ﴾ للمفسرين فى الصاعقة قولان . الأول : أنها هى الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله) وهذا ضعيف لوجوه . أحدها : قوله تعالى (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) ولو كانت الصاعقة هى الموت لامتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة ، وثانيها : أنه تعالى قال فى حق موسى (وخر موسى صعقاً) أثبت الصاعقة فى حقه مع أنه لم يكن ميتا لأنه قال (فلما أفاق) والإفاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشى ، وثالثها أن الصاعقة وهى التى تصعق وذلك إشارة إلى سبب الموت ، ورابعها : أن ورودها وهم مشاهدون لها أعظم فى باب العقوبة منها إذا وردت بغتة وهم لا يعلمون . ولذلك قال (وأنتم تنظرون) منبهاً على عظم العقوبة ، القول الثانى : وهو قول المحققين إن الصاعقة هى سبب الموت ولذلك قال فى سورة الأعراف (فلما أخذتهم الرجفة) واختلفوا فى أن ذلك السبب أى شىء كان على ثلاثة أوجه . أحدها : أنها نار وقعت من السماء فأحرقتهم ، وثانيها : صيحة جاءت من السماء ، وثالثها أرسل الله تعالى جنوداً سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوماً وليلة .

أما قوله تعالى (ثم بعثناكم من بعد موتكم) لأن البعث قد [لا] يكون إلا بعد الموت كقوله تعالى (فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا ، ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً) فإن قلت : هل دخل موسى عليه السلام فى هذا الكلام ؟ قلت لا ، لوجهين . الأول : أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام . الثانى : أنه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى فى حق موسى (فلما أفاق) مع أن لفظة الإفاقة لا تستعمل فى الموت وقال ابن قتيبة : إن موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه أما قوله تعالى (لعلكم تشكرون) فالمراد أنه تعالى إنما بعثهم بعد الموت فى دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الإيمان ومن تلافى ما صدر عنهم من الجرائم أما أنه كلفهم فلقوله تعالى (لعلكم تشكرون)ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى (اعملوا آل داود شكرا) فإن قيل : كيف يجوز أن يكلفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة إذا بعثهم بعد الموت ؟ قلنا الذى يمنع من تكليفهم فى الآخرة ليس هو الإماتة ثم الإحياء وإنما يمنع من ذلك أنه قد اضطرهم يوم القيامة إلى معرفته وإلى معرفة ما فى الجنة من اللذات

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ «٥٧» وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ «٥٨»

وما فى النار من الآلام وبعد العلم الضرورى لا تكليف فإذا كان المانع هو هذا لم يمتنع فى هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم وإذا كان كذلك صح أن يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الأحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الإغماء . ونقل عن الحسن البصرى أنه تعالى قطع آجالهم بهذه الإماتة ثم أعادهم كما أحيا الذى أماته حين مر على قرية وهى خاوية على عروشها وأحيا الذين أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لأنه تعالى ما أماتهم بالصاعقة إلا وقد كتب وأخبر بذلك فصار ذلك الوقت أجلا لموتهم الأول ثم الوقت الآخر أجلا لحياتهم .

وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى (لعلكم تشكرون) على أنه تعالى يريد الإيمان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مراراً فلا حاجة إلى الإعادة .

قوله تعالى ﴿ وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ .

اعلم أن هذا هو الإنعام السابع الذى ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الألفاظ فى سورة الأعراف ، وظاهر هذه الآية يدل على أن هذا الإظلال كان بعد أن بعثهم لأنه تعالى قال (ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ، وظللنا عليكم الغمام) بعضه معطوف على بعض وإن كان لا يمتنع خلاف ذلك لأن الغرض تعريف النعم التى خصهم الله تعالى بها .

قال المفسرون ، (وظللنا) وجعلنا الغمام تظلكم ، وذلك فى التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس لكل إنسان صاع ويبعث الله إليهم السلوى وهى السمانى فيذبح الرجل منها ما يكفيه (كلوا) على إرادة القول (وما ظلمونا) يعنى فظلموا بأن كفروا هذه النعم أو بأن أخذوا أزيد مما أطلق لهم فى أخذه أو بأن سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة (وما ظلمونا) عليه .

قوله تعالى ﴿ وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين .

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ «٥٩»

فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون ﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام الثامن ، وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لأنه تعالى كما بين نعمه عليهم بأن ظلل لهم من الغمام وأنزل [عليهم] من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمه عليهم فى باب الدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة.

واعلم أن الكلام فى هذه الآية على نوعين :

النوع الأول : ما يتعلق بالتفسير فنقول : أما قوله تعالى (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) فاعلم أنه أمر تكليف ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى أمر بدخول الباب سجداً ، وذلك فعل شاق فكان الأمر به تكليفاً ودخول الباب سجداً مشروط بدخول القرية ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فثبت أن الأمر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر إباحة . الثانى : أن قوله (ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم) دليل على ما ذكرناه ، أما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها ، وإنما يرجع فى ذلك إلى الأخبار، وفيه أقوال : أحدها. وهو اختيار قتادة والربيع وأبى مسلم الأصفهانى أنها بيت المقدس ، واستدلوا عليه بقوله تعالى فى سورة المائدة (ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم (ولا شك أن المراد بالقرية فى الآيتين واحد ، وثانيها : أنها نفس مصر ، وثالثها : وهو قول ابن عباس وأبى زيد إنها أريحاء وهى قرية من بيت المقدس ، واحتج هؤلاء على أنه لا يجوز أن تكون تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء فى قوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) تقتضى التعقيب فوجب أن يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الأمر فى حياة موسى ، لكن موسى مات فى أرض التيه ولم يدخل بيت المقدس ، فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس . وأجاب الأولون بأنه ليس فى هذه الآية : أنا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع ، وإذا حملناه على لسان يوشع زال الإشكال . وأما قوله تعالى (فكلوا منها حيث شئتم رغداً) فقد مر تفسيره فى قصة آدم عليه السلام وهو أمر إباحة .

أما قوله تعالى (وادخلوا الباب سجداً) ففيه بحثان .

﴿ الأول ﴾ اختلفوا فى الباب على وجهين : أحدهما : وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة إنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس ، وثانيهما : حكى الأصم عن بعضهم أنه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا إليها :

﴿ الثانى ﴾ اختلفوا فى المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس السجود الذى هو الصاق

الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضى وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك،ومنهم من حمله على غير السجود ، وهؤلاء ذكروا وجهين:الأول : رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس أن المراد هو الركوع ، لأن الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى الانحناء ، وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقاً لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعاً فما كان يحتاج فيه إلى الأمر . الثانى : أراد به الخضوع وهو الأقرب ، لأنه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع ، لأنهم إذا أخذوا فى التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعاً مستكيناً. أما قوله تعالى (وقولوا حطة) ففيه وجوه : أحدها وهو قول القاضى : المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة ، وذلك لأن التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها ، فإذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكى توبته لمن شاهد منه الذنب ، لأن التوبة لا تتم إلا به ، إذ الأخرس تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة ولإزالة التهمة عن نفسه ، وكذلك من عرف بمذهب خطأ ، ثم تبين له الحق فانه يلزمه أن يعرف إخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه ، لتزول عنه التهمة فى الثبات على الباطل وليعودوا إلى موالاته بعد معاداته ، فلهذا السبب ألزم الله تعالى بنى إسرائيل مع الخضوع الذى هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله (وقولوا حطة) فالحاصل أنه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان ، وهذا الوجه أحسن الوجوه وأقربها إلى التحقيق . ثانيها : قول الأصم إن هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب أى لا يعرف معناها فى العربية ، وثالثها : قال صاحب الكشاف (حطة) فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهى خبر مبتدأ محذوف أى مسألتنا حطة أو أمرك حطة والأصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وإنما رفعت لتعطى معنى الثبات كقوله :

صبر جميل فكلانا مبتلى

والأصل صبراً على تقدير اصبر صبراً ، وقرأ ابن أبى عبلة بالنصب . ورابعها : قول أبى مسلم الأصفهانى معناه أمرنا حطة أى أن نحط فى هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضى ذلك بأن قال: لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقاً به ولكن قوله(وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم) يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة ، ويمكن الجواب عنه بأنهم لما حطوا فى تلك القرية حتى يدخلوا سجداً مع التواضع كان الغفران متعلقاً به . وخامسها قول القفال : معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فإنا إنما انحططنا لوجهك وإرادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا . فان قال قائل : هل كان التكليف وارداً بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا ؟ قلنا روى عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الأقرب خلافه لوجهين . أحدهما أن هذه اللفظة عربية وهم

ماكانوا يتكلمون بالعربية ، وثانيهما : وهو الأقرب أنهم أمروا بأن يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى أنهم لو قالوا مكان قولهم « حطة » اللهم إنا نستغفرك ونتوب إليك لكان المقصود حاصلا ، لأن المقصود من التوبة ، إما القلب وإما اللسان ، أما القلب فالندم ، وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم فى القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها .

أما قوله تعالى (نغفر لكم) فالكلام فى المغفرة قد تقدم . ثم ههنا بحثان :

﴿ الأول ﴾ أن قوله (نغفر لكم) ذكره الله تعالى فى معرض الامتنان ، ولو كان قبول التوبة واجباً عقلا على ما تقوله المعتزلة لما كان الأمر كذلك بل كان أداء للواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره فى معرض الامتنان .

﴿ الثانى ﴾ ههنا قراءات : أحدها : قرأ أبو عمرو وابن المنادى بالنون وكسر الفاء . وثانيها : قرأ نافع بالياء وفتحها . وثالثها : قرأ الباقون من أهل المدينة وجبلة عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ، ورابعها : قرأ الحسن وقتادة وأبو حيوة والجحدرى بالياء وضمها وفتح الفاء . قال القفال : والمعنى فى هذه القراءات كلها واحد، لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غفرت وإذا غفرت فانما يغفرها الله ، والفعل إذا تقدم الإسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد . أما قوله تعالى (خطايا كم ففيه قراءات أحدها : قرأ الجحدرى « خطيئتكم » بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة . وثانيها : الأعمش « خطيئاتكم » بمدة وهمزة وألف بعد الهمزة قبل التاء وكسر التاء . وثالثها الحسن كذلك إلا أنه يرفع التاء ، ورابعها : الكسائى خطايا كم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء ، وخامسها : ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف . وسادسها: الكسائى بكسر الطاء والتاء ، والباقون بإمالة الياء فقط .

أما قوله تعالى (وسنزيد المحسنين) فإما أن يكون المراد من المحسن من كان محسناً بالطاعة فى هذا التكليف أو من كان محسناً بطاعات أخرى فى سائر التكاليف . أما على التقدير الأول : فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين . أما الاحتمال الأول : وهو أن تكون من منافع الدنيا فالمعنى أن من كان محسنا بهذه الطاعة فإنا نزيده سعة فى الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية ، وأما الاحتمال الثانى : وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى أن من كان محسناً بهذه الطاعة والتوبة فإنا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب إعطاء الثواب الجزيل كما قال (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) أى نجازيهم بالإحسان إحساناً وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشراً ، وأكثر من ذلك ، وأما إن كان المراد من « المحسنين » من كان محسناً بطاعات أخرى بعد هذه التوبة ، فيكون المعنى أنا نجعل دخولكم الباب سجداً وقولكم حطة مؤثراً فى غفران الذنوب ، ثم إذا أتيتم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطينا كم

الثواب على تلك الطاعات الزائدة . وفى الآية تأويل آخر ، وهو أن المعنى من كان خاطئا غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ، ومن لم يكن خاطئا بل كان محسنا زدنا فى إحسانه ، أى كتبنا تلك الطاعة فى حسناته وزدناه زيادة منا فيها فتكون المغفرة للمؤمنين والزيادة للمطيعين .

أما قوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) ففيه قولان . الأول : قال أبو مسلم قوله تعالى (فبدل) يدل على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به ، لا على أنهم أتوا له ببدل ، والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل فى المخالفة ، قال تعالى (سيقول المخلفون من الأعراب) إلى قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله) ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف فى الفعل لا فى القول فكذا ههنا ، فيكون المعنى أنهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله ولم يلتفتوا إليه . الثانى : وهو قول جمهور المفسرين إن المراد من التبديل أنهم أتوا ببدل له لأن التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل ، وهذا كما يقال فلان بدل دينه ، يفيد أنه انتقل من دين إلى دين آخر ، ويؤكد ذلك قوله تعالى (قولا غير الذى قيل لهم) ثم اختلفوا فى أن ذلك القول والفعل أى شىء كان ؟ فروى عن ابن عباس أنهم دخلوا الباب الذى أمروا أن يدخلوا فيه سجداً زاحفين على أستاههم قائلين حنطة من شعيرة وعن مجاهد أنهم دخلوا على أدبارهم وقالوا حنطة استهزاء ، وقال ابن زيد : استهزاء بموسى وقالوا ما شاء موسى أن يلعب بنا إلا لعب بنا حطة حطة أى شىء حطة .

أما قوله تعالى (الذين ظلموا) فإنما وصفهم الله بذلك إما لأنهم سعوا فى نقصان خيراتهم فى الدنيا والدين أو لأنهم أضروا بأنفسهم ، وذلك ظلم على ما تقدم .

أما قوله تعالى (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء) ففيه بحثان :

﴿ الأول ﴾ أن فى تكرير (الذين ظلموا) زيادة فى تقبيح أمرهم وإيذاناً بأن إنزال الرجز عليهم لظلمهم . الثانى : أن الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى (ولما وقع عليهم الرجز) أى العقوبة ، وكذا قوله تعالى (لئن كشفت عنا الرجز) وذكر الزجاج أن الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب .

وأما قوله (ويذهب عنكم رجز الشيطان) فمعناه لطخه وما يدعوا اليه من الكفر ، ثم إن تلك العقوبة أى شىء كانت لادلالة فى الآية عليه ، فقال ابن عباس : مات منهم بالفجأة أربعة وعشرون ألفاً فى ساعة واحدة ، وقال ابن زيد : بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة إلى العشى خمس وعشرون ألفاً ، ولم يبق منهم أحد .

أما قوله تعالى (بما كانوا يفسقون) فالفسق هو الخروج المضر ، يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وفى الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله إلى معصيته ، قال أبو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور فى قوله تعالى (على الذين ظلموا) وفائدة التكرار التأكيد والحق أنه غير مكرر لوجهين الأول : أن الظلم قد يكون من الصغائر ، وقد يكون من الكبائر ، ولذلك وصف الله الأنبياء بالظلم

فى قوله تعالى (ربنا ظلمنا أنفسنا) ولأنه تعالى قال (إن الشرك لظلم عظيم) ولو لم يكن الظلم إلا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وأن يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانياً ليعرف أن ظلمهم كان من الكبائر لا من الصغائر . الثانى : يحتمل أنهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء بسبب ذلك التبديل بل للفسق الذى كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار .

النوع الثانى من الكلام فى هذه الآية : اعلم أن الله تعالى ذكر هذه الآية فى سورة الأعراف وهى قوله (وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين ، فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم فأرسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون) واعلم أن من الناس من يحتج بقوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) على أن ما ورد به التوقيف من الأذكار أنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها ، وربما احتج أصحاب الشافعى رضى الله عنه فى أنه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازى بأنهم إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى قول آخر يضاد معناه معنى الأول ، فلاجرم استوجبوا الذم ، فأما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك والجواب أن ظاهر قوله (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان فى المعنى أو لم يتفقا ، وههنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ لم قال فى سورة البقرة (وإذ قلنا) وقال فى الأعراف (وإذ قيل لهم) الجواب أن الله تعالى صرح فى أول القرآن بأن قائل هذ القول هو الله تعالى إزالة للابهام ولأنه ذكر فى أول الكلام (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) ثم أخذ يعدد [نعمه] نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام أن يقول « وإذ قلنا » أما فى سورة الأعراف فلا يبقى فى قوله تعالى (وإذ قيل لهم) إبهام بعد تقديم التصريح به فى سورة البقرة .

﴿ السؤال الثانى ﴾ لم قال فى البقرة (وإذ قلنا ادخلوا) وفى الأعراف (اسكنوا) ؟ الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول فى السورة المتقدمة والسكون فى السورة المتأخرة .

﴿ السؤال الثالث ﴾ لم قال فى البقرة (فكلوا) بالفاء وفى الأعراف (وكلوا) بالواو ؟ والجواب ههنا هو الذى ذكرناه فى قوله تعالى فى سورة البقرة (وكلا منها رغدا) وفى الأعراف (فكلا) .

﴿ السؤال الرابع ﴾ لم قال فى البقرة (نغفر لكم خطاياكم) وفى الأعراف (نغفر لكم خطيئاتكم) الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ، وفى سورة البقرة لما أضاف ذلك القول إلى نفسه فقال (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة ، وفى الأعراف

لما لم يضف ذلك إلى نفسه بل قال (وإذ قيل لهم) لاجرم ذكر ذلك بجمع القلة ، فالحاصل أنه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثير [ة] وفى الأعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة .

﴿ السؤال الخامس ﴾ لم ذكر قوله (رغدا) فى البقرة وحذفه فى الأعراف ؟ الجواب عن هذا السؤال كالجواب فى الخطايا والخطيئات لأنه لما أسند الفعل إلى نفسه لا جرم ذكر معه الإنعام الأعظم وهو أن يأكلوا رغدا ، وفى الأعراف لما لم يسند الفعل إلى نفسه لم يذكر الإنعام الأعظم فيه .

﴿ السؤال السادس ﴾ لم ذكر فى البقرة (وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفى الأعراف قدم المؤخر ؟ الجواب : الواو للجمع المطلق وأيضاً فالمخاطبون بقوله (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) يحتمل أن يقال . إن بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على الاشتغال بالعبادة لأن التوبة عن الذنب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولا « حطة » ثم يدخلوا الباب سجدا ، وأما الذى لا يكون مذنباً فالأولى به أن يشتغل أولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة العجب فى فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجدا أولا ثم يقولوا حطة ثانياً فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما فى سورة أخرى .

﴿ السؤال السابع ﴾ لم قال (وسنزيد المحسنين) فى البقرة مع الواو وفى الأعراف (سنزيد المحسنين) من غير الواو ؟ الجواب : أما فى الأعراف فذكر فيه أمرين : أحدهما: قول الحطة وهو إشارة إلى التوبة (وثانيها) دخول الباب سجدا وهو إشارة إلى العبادة ، ثم ذكر جزاءين : (أحدهما) قوله تعالى (نغفر لكم خطاياكم) وهو واقع فى مقابلة قول الحطة (والآخر) قوله (سنزيد المحسنين) وهو واقع فى مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزاءين على كل واحد من الشرطين . وأما فى سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحداً لمجموع الفعلين أعنى دخول الباب وقول الحطة .

﴿ السؤال الثامن ﴾ قال الله تعالى فى سورة البقرة (فبدل الذين ظلموا قولا) وفى الأعراف (فبدل الذين ظلموا منهم قولا) فما الفائدة فى زيادة كلمة « منهم » فى الأعراف ؟ الجواب : سبب زيادة هذه اللفظة فى سورة الأعراف أن أول القصة ههنا مبنى على التخصيص بلفظ « من » لأنه تعالى قال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فذكر أن منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف إنعامه عليهم وأوامره لهم ، فلما انتهت القصة قال الله تعالى (فبدل الذين ظلموا منهم) فذكر لفظة « منهم » فى آخر القصة كما ذكرها فى أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لأوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة ، وههنا ذكر أمة جائرة وكلتاهما من قوم

وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ «٦٠»

موسى فهذا هو السبب فى ذكر هذه الكلمة فى سورة الأعراف، وأما فى سورة البقرة فإنه لم يذكر فى الآيات التى قبل قوله (فبدل الذين ظلموا) تمييزاً وتخصيصاً حتى يلزم فى آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق .

﴿ السؤال التاسع ﴾ لم قال فى البقرة (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً) وقال فى الأعراف (فأرسلنا) الجواب : الإنزال يفيد حدوثه فى أول الأمر والإرسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية ، وذلك إنما يحدث بالآخرة .

﴿ السؤال العاشر ﴾ لم قال فى البقرة (بما كانوا يفسقون) وفى الأعراف (بما كانوا يظلمون) الجواب أنه تعالى لما بين فى سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً اكتفى بلفظ الظلم فى سورة الأعراف لأجل ما تقدم من البيان فى سورة البقرة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا فى الأرض مفسدين ﴾

قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة أبى جعفر بكسر الشين، وعن بعضهم بفتح الشين ، والوجه هو الأول لأنه أخف وعليه أكثر القراء ، واعلم أن هذا هو الإنعام التاسع من الإنعامات المعدودة على بنى إسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين ، أما فى الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولاه لهلكوا فى التيه ، كما لولا إنزاله المن والسلوى لهلكوا ، فقد قال تعالى (وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام) وقال (وجعلنا من الماء كل شىء حى) بل الإنعام بالماء فى التيه أعظم من الإنعام بالماء المعتاد لأن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الماء فى المفازة وقد انسدت عليه أبواب الرجاء لكونه فى مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه علم أن هذه النعمة لا يكاد يعدلها شىء من النعم ، وأما كونه من نعم الدين فلأنه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ جمهور المفسرين أجمعوا على أن هذا الاستسقاء كان فى التيه لأن الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا

العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر ، وانكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام مسيرهم إلى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ، ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس إذا أقحطوا ويكون مافعله الله من تفجير الحجر بالمـــاء فوق الإجابة بالسقيا وإنزال الغيث والحق أنه ليس فى الآية ما يدل على أن الحق هذا أو ذاك وإن كان الأقرب أن ذلك وقع فى التيه ، ويدل عليه وجهان . أحدهما : أن المعتاد فى البلاد الاستغناء عن طلب الماء إلا فى النادر ، الثانى : ماروى أنهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لأنه صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم فى كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم فى كل وقت وذلك لايليق إلا بأيامهم فى التيه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى العصا ، فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الأشجار ، وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى ولها شعبتان تتقدان فى الظلمة والذى يدل عليه القرآن أن مقدارها كان مقداراً يصح أن يتوكأ عليها وأن تنقلب حية عظيمة ولا تكون كذلك إلا ولها قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه .

واعلم أن السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالأولى تركها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اللام فى « الحجر » إما للعهد والإشارة إلى حجر معلوم ، فروى أنه حجر طورى حمله معه وكان مربعاً له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسيل فى جدول إلى ذلك السبط وكانوا ستمائة ألف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلا ، وقيل اهبط مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع إلى شعيب فدفعه إليه مع العصا ، وقيل هو الحجر الذى وضع عليه ثوبه حين اغتسل إذ رموه بالأدرة ففر به ، فقال له جبريل يقول الله تعالى : ارفع هذا الحجر فان لى فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله فى مخلاته ، وإما للجنس أى اضرب الشىء الذى يقال له الحجر ، وعن الحسن : لم يأمروه أن يضرب حجراً بعينه قال وهذا أظهر فى الحجة وأبين فى القدرة وروى أنهم قالوا كيف بنا لو أفضينا إلى أرض ليست فيها حجارة فحمل حجراً فى مخلاته فحيثما نزلوا ألقاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا إن فقد موسى عصاه متنا عطشاً فأوحى الله إليه لا تقرع الحجارة وكلمها تطعك ، واختلفوا فى صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا فى ذراع ، وقيل مثل رأس الإنسان . والمختار عندنا تفويض علمه إلى الله تعالى .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الفاء فى قوله (فانفجرت) متعلقة بمحذوف أى فضرب فانفجرت أو فإن ضربت فقد انفجرت . بقى هنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ هل يجوز أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف ؟ الجواب : لا يمتنع فى القدرة أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لأن ذلك لو قيل إنه أبلغ فى

قيل إنه أبلغ فى الإعجاز لكان أقرب ، لكن الصحيح أنه ضرب فانفجرت لأنه تعالى لو أمر رسوله بشيء ، ثم إن الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصياً ، ولأنه إذا انفجر من غير ضرب صار الأمر بالضرب بالعصا عبثاً ، كأنه لا معنى له ولأن المروى فى الأخبار أن تقديره فضرب فانفجرت كما فى قوله تعالى (فانفلق) من أن المراد فضرب فانفلق .

﴿ السؤال الثانى ﴾ أنه تعالى ذكر ههنا (فانفجرت) وفى الأعراف (فانبجست) وبينهما تناقض لأن الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا . الجواب من ثلاثة أوجه أحدها : الفجر الشق فى الأصل ، والانفجار الانشقاق ، ومنه الفاجر لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق ، والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها : لعله انبجس أولا ، ثم انفجر ثانياً ، وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه . وثالثها : لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر ، أى يخرج الماء كثيراً ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أى يخرج قليلا .

﴿ السؤال الثالث ﴾ كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير ؟ الجواب هذا السائل إما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره ، فإن سلم فقد زال السؤال ، لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها ، وإن نازع فلا فائدة له فى البحث عن معنى القرآن والنظر فى تفسيره ، وهذا هو الجواب عن كل مايستبعدونه من المعجزات التى حكاها الله تعالى فى القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ، وأيضاً فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لأن العناصر الأربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا إنه يصح الكون والفساد عليها ، وإنه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا [الهواء] إذا وضع فى الكوز الفضة جمد فإنه يجتمع على أطراف الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات إنما حصلت لأن الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن فى الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعداً أن يحدث اتصال فلكى يقتضى وقوع هذا الأمر الغريب فى هذا العالم . فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك .

أما المعتزلة فإنهم لما اعتقدوا كون العبد موجداً لأفعاله لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم ؟ فذكروا فى ذلك طريقين ضعيفين جداً سنذكرهما إن شاء الله تعالى فى تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما . وإذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتنسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات ، أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى ، فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقاً .

﴿ السؤال الرابع ﴾ أتقولون إن ذلك الماء كان مستكناً فى الحجر ثم ظهر أو قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء ؟ والجواب : أما الأول فباطل لأن الظرف الصغير لا يحوى الجسم العظيم

إلا على سبيل التداخل وهو محال . أما الوجهان الأخيران فكل واحد منهما محتمل ، فإن كان على الوجه الأول فقد أزال الله تعالى اليبوسة عن أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وإن كان على الوجه الثانى فقد خلق تلك الأجزاء وخلق الرطوبة فيها . واعلم أن الكلام فى هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده فى متوضئه ففار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا .

﴿ السؤال الخامس ﴾ معجزة موسى فى هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام ؟ الجواب : كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التى لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لأن نبوع الماء من الحجر معهود فى الجملة أما نبوعه من بين الأصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى .

﴿ السؤال السادس ﴾ ما الحكمة فى جعل الماء اثنتى عشرة عيناً ؟ والجواب : أنه كان فى قوم موسى كثرة والكثير من الناس إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما أفضى ذلك إلى الفتن العظيمة فأكمل الله تعالى هذه النعمة بأن عين لكل سبط منهم ماء معيناً لا يختلط بغيره والعادة فى الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين .

﴿ السؤال السابع ﴾ من كم وجه يدل هذا الانفجار على الإعجاز ؟ والجواب من وجوه : أحدها : أن نفس ظهور الماء معجز ، وثانيها : خروج الماء العظيم من الحجر الصغير ، وثالثها : خروج الماء بقدر حاجتهم ، ورابعها : خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا ، وخامسها : انقطاع الماء عند الاستغناء عنه ، فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها إلا بقدرة تامة نافذة فى كل الممكنات وعلم نافذ فى جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان . وما ذاك إلا للحق سبحانه وتعالى .

أما قوله تعالى (قد علم كل أناس مشربهم) فنقول إنما علموا ذلك لأنه أمر كل إنسان أن لا يشرب إلا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة إلى الماء . وأما إضافة المشرب إليهم فلأنه تعالى لما أباح لكل سبط من الأسباط ذلك الماء الذى ظهر من ذلك الشق الذى لمه صار ذلك كالملك لهم وجازت إضافته إليهم

أما قوله تعالى (كلوا واشربوا من رزق الله) ففيه حذف ، والمعنى فقلنا لهم أو قال لهم موسى كلوا واشربوا ، وإنما قال كلوا لوجهين ، أحدهما : لما تقدم من ذكر المن والسلوى ، فكأنه قال كلوا من المن والسلوى الذى رزقكم الله بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء ، والثانى : أن الأغذية لا تكون الا بالماء فلما أعطاهم الماء فكأنه تعالى أعطاهم المأكول والمشروب . واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال قالوا لأن أقل درجات قوله (كلوا واشربوا) الإباحة ، وهذا يقتضى كون الرزق مباحا ، فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراماً وإنه

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُو بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ «٦١»

غير جائز.

أما قوله تعالى (ولا تعثوا فى الأرض مفسدين) فالعثى أشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا فى الفساد فى حالة إفسادكم لأنهم كانوا متمادين فيه ، والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع فى الماء عند اشتداد الحاجة إليه ، فكأنه تعالى قال إن وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا فى التنازع والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها ، قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصراً فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءو بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾ .

اعلم أن القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء ، تنبت بضم التاء وكسر الباء ، وقرأ زيد بن على بفتح الياء وضم الراء ، تنبت بفتح التاء وضم الباء ، ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية ، وعندنا أنه ليس الأمر كذلك ، والدليل عليه أن قوله تعالى (كلوا واشربوا) من قبل هذه الآية عند إنزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة ، وإذا كان كذلك لم يكن قولهم (لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك) معصية لأن من أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول ، فلما كان عندهم أنهم إذا سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية .

واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض : الأول : أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره ، الثانى : لعلهم فى أصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وإنما تعودوا سائر الأنواع ورغبة الإنسان فيما اعتاده فى أصل التربية وإن كان

خسيساً فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفاً . الثالث : لعلهم ملوا من البقاء فى التيه فسألوا هذه الأطعمة التى لا توجد إلا فى البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لا نفس تلك الأطعمة . الرابع : أن المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الأنواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ ، فثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء ، وثبت أنه ليس فى القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه ، فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ، ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى (اهبطوا مصراً فإن لكم ماسألتم) كالإجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين فى ذلك السؤال لكانت الإجابة اليه معصية وهى غير جائزة على الأنبياء ، لا يقال إنهم لما أبوا شيئاً اختاره الله لهم أعطاهم عاجل ماسألوه كما قال (ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها) لأنا نقول هذا خلاف الظاهر ، واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه . الأول : أن قولهم (لن نصبر على طعام واحد) دلالة على أنهم كرهوا إنزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية ، الثانى : أن قول موسى عليه السلام (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) استفهام على سبيل الإنكار ، وذلك يدل على كونه معصية الثالث : أن موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه ، والجواب عن الأول . أنه ليس تحت قولهم (لن نصبر على طعام واحد) دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئاً آخر ، ولأن قولهم (لن نصبر) إشارة إلى المستقبل لأن كلمة لن للنفى فى المستقبل فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع ، وعن الثانى : أن الاستفهام على سبيل الإنكار قد يكون لما فيه من تفويت الأنفع فى الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الأنفع فى الآخرة ، وعن الثالث : بقريب من ذلك فان الشىء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الانتفاع به حاضراً متيقناً ومن حيث إنه يحصل عفواً بلا كد كما يقال ذلك فى الحاضر فقد يقال فى الغائب المشكوك فيه إنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل إليه إلا بالكد ، فلا يمتنع أن يكون مراده (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ماكان معصية بل كان سؤالا مباحاً ، وإذا كان كذلك فقوله تعالى (وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءو بغضب من الله) لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق) فبين أنه إنما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألوا ذلك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (لن نصبر على طعام واحد) ليس المراد أنه واحد فى النوع بل أنه واحد فى النهج وهو كما يقال إن طعام فلان على مائدته طعام واحد إذا كان لا يتغير عن نهجه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ القراءة المعروفة (وقثائها) بكسر القاف ، وقرأ الأعمش وطلحة وقثائها بضم القاف والقراءة المعروفة (وفومها) بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهى قراءة

ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا فى الفوم فعن ابن عباس أنه الحنطة ، وعنه أيضا أن الفوم هو الخبزوهو أيضاً المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب : فوموا لنا أى اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروى أيضاً عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائى واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أنه فى حرف عبد الله بن مسعود وثومها (الثانى) أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) لأن الحنطة أشرف الأطعمة (الثالث) أن الثوم أوفق للعدس والبصل من الحنطة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ القراءة المعروفة (اتستبدلون) وفى حرف أبى بن كعب (أتبدلون) بإسكان الباء وعن زهير الفرقبى (أدنأ) بالهمزة من الدناءة ، واختلفوا فى المراد بالأدنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى فى المصلحة فى الدين أو فى المنفعة فى الدنيا ، والأول غير مراد لأن الذى كانوا عليه لو كان أنفع فى باب الدين من الذى طلبوه لما جاز أن يجيبهم إليه لكنه قد أجابهم إليه بقوله (اهبطوا مصراً فان لكم ما سألتم) فبقى أن يكون المراد منه المنفعة فى الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذى أنتم عليه أفضل من الذى تطلبونه لما بينا أن الطعام الذى يكون ألذ الأطعمة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين ، بل المراد ما بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أو لأن هذا يحصل من غير كد ولا تعب ، وذلك لا يحصل إلا مع الكد والتعب فيكون الأول أولى . فإن قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذى يحصل عفواً صفواً لما كرهناه بطباعنا كان تناوله أشق من الذى لا يحصل إلا مع الكد إذا اشتهته طباعنا . قلنا هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ القراءة المعروفة (اهبطوا) بكسر الباء وقرىء بضم الباء ، القراءة المشهورة (مصراً) بالتنوين وإنما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله (ونوحا هدينا . ولوطا) وفيهما العجمة والتعريف وإن أريد به البلد فما فيه إلا سبب واحد ، وفى مصحف عبد الله وقرأ به الأعمش (اهبطوا مصرا) بغير تنوين كقوله (ادخلوا مصراً) واختلف المفسرون فى قوله (اهبطوا مصراً) روى عن ابن مسعود وأبى ابن كعب ترك التنوين ، وقال الحسن الألف فى مصراً زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن تحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذى كان فيه فرعون وهو مروى عن أبى العالية والربيع ، وأما الذين قرؤا بالتنوين وهى القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذى كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله فى نوح ولوط ، وقال آخرون المراد الأمر بدخول أى بلد كان كأنه قيل لهم ادخلوا بلداً أى بلد كان لتجدوا فيه هذه الأشياء ، وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا فى أن المراد من مصر هو البلد الذى كانوا فيه أولا أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز

أن يكون هو البلد الذى كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه (الأول) أن قوله تعالى (ادخلوا الأرض المقدسة) إيجاب لدخول تلك الأرض ، وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى (والثانى) أن قوله (كتب الله) يقتضى دوام كونهم فيه (والثالث) أن قوله (ولا ترتدوا على أدباركم) صريح فى المنع من الرجوع عن بيت المقدس (الرابع) أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض) فإذا تقدم هذا الأمر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها ، وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها . فإن قيل : هذه الوجوه ضعيفة أما الأول : فلأن قوله (ادخلوا الأرض المقدسة) أمر والأمر للندب فلعلهم ندبوا إلى دخول الأرض المقدسة مع أنهم مامنعوا من دخول مصر ، أما الثانى فهو كقوله (كتب الله لكم) فذلك يدل على دوام تلك الندبية . وأما الثالث : وهو قوله تعالى (ولا ترتدوا على أدباركم) فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا إلى مصر بل فيه وجهان آخران (الأول) المراد لا تعصوا فيما أمرتم به إذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن ينكر أن يكون دخول الأرض المقدسة أولى (الثانى) أن يخصص ذلك النهى بوقت معين فقط . قلنا : ثبت فى أصول الفقه أن ظاهر الأمر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الأصل ، وأيضاً فهب أنه للندب ولكن الإذن فى تركه يكون إذناً فى ترك المندوب ، وذلك لا يليق بالأنبياء . قوله لا نسلم أن المراد من قوله (ولا ترتدوا) لا ترجعوا . قلنا الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الارض المقدسة، ثم قال بعده (ولا ترتدوا على أدباركم) تبادر إلى الفهم أن هذا النهى يرجع إلى ما تعلق به ذلك الأمر . قوله أن يخصص ذلك النهى بوقت معين ، قلنا التخصيص خلاف الظاهر ، أما أبو مسلم الأصفهانى فإنه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين (الأول) أنا إن قرأنا (اهبطوا مصر) بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس فى العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ إذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحادث فانهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية أولى . أما إن قرأناه بالتنوين فإما أن نجعله مع ذلك اسم علم ونقول إنه إنما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما فى نوح ولوط فيكون التقرير أيضاً ما تقدم بعينه ، وأما إن جعلناه اسم جنس فقوله تعالى (اهبطوا مصرا) يقتضى التخيير كما إذ قال أعتق رقبة فإنه يقتضى التخيير بين جميع رقاب الدنيا (الوجه الثانى) أن الله تعالى ورث بنى إسرائيل أرض مصر وإذا كانت موروثة لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها بيان أنها موروثة لهم قوله تعالى (فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم) إلى قوله (كذلك وأورثناها بنى إسرائيل) ولما ثبت أنها موروثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها

لأن الإرث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف . فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وإن كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام فى المسجد فإن داره وإن كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال إن الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ، ثم إنه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله (ادخلوا الأرض المقدسة) قلنا الأصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل ، أجاب الفريق الأول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا : أما الوجه الأول فالجواب عنه أنا نتمسك بالقراءة المشهورة وهى التى فيها التنوين . قوله هذه القراءة تقتضى التخيير قلنا نعم لكنا نخصص العموم فى حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل .

(أما الوجه الثانى) فالجواب عنه أنا لا نتنازع فى أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الأصل لعارض كالمرهون والمستأجر ، فنحن تركنا هذا الأصل لما قدمناه من الدلالة .

أما قوله تعالى (وضربت عليهم الذلة) فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم حتى مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون فى القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والأقرب فى الذلة أن يكون المراد منها ما يجرى مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد (ذلك لهم خزى فى الدنيا) فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر

أما قوله تعالى (والمسكنة) فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ، ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك فكان هذا إخباراً عن الغيب فيكون معجزاً .

أما قوله تعالى (وباءو) ففيه وجوه . أحدها : البوء الرجوع فقوله (باؤ) أى رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء إلا بشر ، وثانيها : البوء التسوية فقوله (باءو) أى استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج . وثالثها : باؤ أى استحقوا ، ومنه قوله تعالى (إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك) أى تستحق الإثمين جميعاً ، وأما غضب الله فهو إرادة الانتقام .

أما قوله تعالى (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله) فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم وإلحاق الغضب بهم . قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل أحدهما جزاء للثانى أولى من العكس ، وجوابه المعارضة بالعلم والداعى ، وأما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها .

أما قوله تعالى (ويقتلون النبيين بغير الحق) فالمعنى أنهم يستحقون ما تقدم لأجل هذه الأفعال أيضاً وفيه سؤالات .

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَٱلنَّصَارَىٰ وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَٱلْيَوْمِ

﴿ السؤال الأول ﴾ أن قوله تعالى (يكفرون) دخل تحته قتل الأنبياء فلم أعاد ذكره مرة أخرى ؟ الجواب : المذكور ههنا الكفر بآيات الله ، وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الأنبياء .

﴿ السؤال الثانى ﴾ لم قال (بغير الحق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا على هذا الوجه ؟ الجواب من وجهين (الأول) أن الاتيان بالباطل قد يكون حقاً لأن الآتى به اعتقده حقاً لشبهة وقعت فى قلبه وقد يأتى به مع علمه بكونه باطلا ، ولا شك أن الثانى أقبح فقوله (ويقتلون النبيين بغير الحق) أى أنهم قتلوهم من غير أن كان ذلك القتل حقاً فى اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه (وثانيها) أن هذا التكرير لأجل التأكيد كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) ويستحيل أن يكون لمدعى الإله الثانى برهان (وثالثها) أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس أن الله يقتلهم ، لكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق .

وأما قوله تعالى (ذلك بما عصوا) فهو تأكيد بتكرير الشىء بغير اللفظ الأول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوباً سلفت منه فعاقبه عند آخرها : هذا بما عصيتنى وخالفت أمرى ، هذا بما تجرأت على واغتررت بحلمى ، هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيتاً . أما قوله تعالى (وكانوا يعتدون) فالمراد منه الظلم أى تجاوزوا الحق إلى الباطل . واعلم أنه تعالى لما ذكر إنزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ أولا بما فعلوه فى حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه فى العظم وهو قتل الأنبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصى التى تخصهم ثم ربع بما يكون منهم من المعاصى المتعدية إلى الغير مثل الاعتداء والظلم ، وذلك فى نهاية حسن الترتيب . فإن قيل : قال ههنا (ويقتلون النبيين بغير الحق) ذكر الحق بالألف واللام معرفة ، وقال فى آل عمران (إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق) نكرة وكذلك فى هذه السورة (ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء) فما الفرق ؟ الجواب : الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذى يوجب القتل ، قال عليه السلام « لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى معان ثلاث ، كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير حق » فالحق المذكور بحرف التعريف إشارة إلى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أى لم يكن هناك حق لا هذا الذى يعرفه المسلمون ولا غيره البتة .

قوله تعالى ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم

ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ «٦٢»

الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون ﴾

اعلم أن القراءة المشهورة (هادوا) بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال وإسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهرى والصابين بياء ساكنة من غير همز ، والصابون بياء مضمومة وحذف الهمزة ، وعن العمرى بجعل الهمزة فيهما ، وعن أبى جعفر بياءين خالصتين فهما بدل الهمزة ، فأما ترك الهمزة فيحتمل وجهين أحدهما : أن يكون من صبا يصبو إذا مال إلى الشىء فأحبه ، والآخر : قلب الهمزة فنقول : الصابيين والصابيون والاختيار الهمز لأنه قراءة الأكثر وإلى معنى التفسير أقرب لأن أهل العلم قالوا : هو الخارج من دين إلى دين ، واعلم أن عادة الله إذا ذكر وعداً أو وعيداً عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاماً فهنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة أخبر بما للمؤمنين من الأجر العظيم والثواب الكريم دالا على أنه سبحانه وتعالى يجازى المحسن بإحسانه والمسىء بإساءته كما قال (ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) فقال (إن الذين آمنوا) واختلف المفسرون فى المراد منه ، وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى فى آخر الآية (من آمن بالله واليوم الآخر) فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الإيمان فى قوله تعالى (إن الذين آمنوا) غير المراد منه فى قوله فى (من آمن بالله) ونظيره فى الإشكال قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) فلأجل هذا الإشكال ذكروا وجوهاً ، أحدها وهو قول ابن عباس . المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة ، وبحيرى الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة ابن نوفل وسلمان الفارسى وأبى ذر الغفارى ووفد النجاشى فكأنه تعالى قال : إن الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذى لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذى للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم أجرهم عند ربهم ، وثانيها : أنه تعالى ذكر فى أول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى (إن الذين آمنوا) هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكأنه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالإيمان الحقيقى صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثورى ، وثالثها : المراد من قوله (إن الذين آمنوا) هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام فى الحقيقة وهو عائد إلى

الماضى ، ثم قوله تعالى (من آمن بالله) يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا فى الماضى وثبتوا على ذلك واستمروا عليه فى المستقبل وهو قول المتكلمين .

أما قوله تعالى (والذين هادوا) فقد اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه . أحدها : إنما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا (إنا هدنا إليك) أى تبنا ورجعنا ، وهو عن ابن عباس . وثانيها :سموا به لأنهم نسبوا إلى يهوذا أكبر ولد يعقوب وإنما قالت العرب بالدال للتعريب فان العرب إذا نقلوا أسماء من العجمية إلى لغتهم غيروا بعض حروفها . وثالثها : قال أبو عمرو بن العلاء سموا بذلك لأنهم يتهودون أى يتحركون عند قراءة التوراة ، وأما النصارى ففى اشتقاق هذا الإسم وجوه ، أحدها : أن القرية التى كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا إليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ، وثانيها لتناصرهم فيما بينهم أى لنصرة بعضهم بعضاً ، وثالثها : لأن عيسى عليه السلام قال للحواريين من أنصارى إلى الله ، قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران ، وامرأة نصرانة والياء فى نصرانى للمبالغة كالتى فى أحمرى لأنهم نصروا المسيح

أما قوله تعالى (والصابئين) فهو من صبأ إذا خرج من دينه إلى دين آخر ، وكذلك كانت العرب يسمون النبى عليه السلام صابئاً لأنه أظهر ديناً بخلاف أديانهم وصبأت النجوم إذا أخرجت من مطلعها ، وصبأنا به إذا خرجنا به ، وللمفسرين فى تفسير مذهبهم أقوال ، أحدها ، قال مجاهد والحسن : هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ، وثانيها : قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات . وقال أيضا الأديان خمسة منها للشيطان أربعة وواحد للرحمن : الصابئون وهم يعبدون الملائكة ، والمجوس وهم يعبدون النار ، والذين أشركوا يعبدون الأوثان ، واليهود والنصارى . وثالثها : وهو الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ، ثم لهم قولان . الأول : أن خالق العالم هو الله سبحانه إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم . والثانى : أن الله سبحانه خلق الأفلاك والكواكب ، ثم إن الكواكب هى المدبرة لما فى هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض ، والخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لأنها هى الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم إنها تعبد الله سبحانه ، وهذا المذهب هو القول المنسوب إلى الكلدانيين الذين جاءهم ابراهيم عليه السلام راداً عليهم ومبطلا لقولهم ، ثم إنه سبحانه بين فى هذه الفرق الأربعة أنهم إذا آمنوا بالله فلهم الثواب فى الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال إذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فان الله سبحانه وتعالى يقبل إيمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة ، واعلم أنه قد دخل فى الإيمان بالله الإيمان بما أوجبه أعنى الإيمان برسله ودخل فى الإيمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة ،فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالأديان فى حال التكليف وفى حال الآخرة من ثواب وعقاب .

أما قوله تعالى (عند ربهم) فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال فى حق الله تعالى ولا

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «٦٣» ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٦٤»

الحفظ كالودائع بل المراد أن أجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عند ربهم .

وأما قوله تعالى (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقيل أراد زوال الخوف والحزن عنهم فى الدنيا ومنهم من قال فى الآخرة فى حال الثواب ، وهذا أصح لأن قوله (ولا خوف عليهم) عام فى النفى ، وكذلك (ولا هم يحزنون) وهذه الصفة لا تحصل فى الدنيا وخصوصاً فى المكلفين لأنهم فى كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن ، إما فى أسباب الدنيا وإما فى أمور الآخرة فكأنه سبحانه وعدهم فى الآخرة بالأجر ، ثم بين أن من صفة ذلك الأجر أن يكون خالياً عن الخوف والحزن ، وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائماً لأنهم لو جوزوا كونه منقطعاً لاعتراهم الحزن العظيم . فان قال قائل : إن الله تعالى ذكر هذه الآية فى سورة المائدة هكذا (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وفى سورة الحج (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شىء شهيد) فهل فى اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع « الصابئين » فى آية ونصبها فى أخرى فائدة تقتضى ذلك ؟ والجواب : لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد ، فان أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وإن عجزنا أحلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ، ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ﴾ .

اعلم أن هذا هو الإنعام العاشر وذلك لأنه تعالى إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من إنعامه عليهم :

أما قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم) ففيه بحثان :

﴿ الأول ﴾ اعلم أن الميثاق إنما يكون بفعل الأمور التى توجب الانقياد والطاعة ، والمفسرون ذكروا فى تفسير الميثاق وجوهاً أحدها ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسله ، وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق

والعهود لأنها لا تحتمل الخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الأصم ، وثانيها : مارى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالألواح قال لهم إن فيها كتاب الله فقالوا لن نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابى فخذوه فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب وإلا طرحناه عليكم فأخذوه فرفع الطور هو الميثاق ، وذلك لأن رفع الطور آية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب إلى التصديق والشاك إلى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا أنه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام علما مضافا إلى سائر الآيات أقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة وأعطوا العهد والميثاق أن لا يعودوا إلى ما كان منهم من عبادة العجل وأن يقوموا بالتوراة فكان هذا عهداً موثقاً جعلوه لله على أنفسهم ، وهذا هو اختيار أبى مسلم (وثالثها) أن لله ميثاقين (فالأول) حين أخرجهم من صلب آدم وأشهدهم على أنفسهم (والثانى) أنه ألزم الناس متابعة الأنبياء والمراد ههنا هو هذا العهد . هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثانى) قال القفال رحمه الله إنما قال (ميثاقكم) ولم يقل مواثيقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على أن كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال (ثم يخرجكم طفلا) أى كل واحد منكم (والثانى) أنه كان شيئاً واحداً أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحداً ولو قيل مواثيقكم لأشبه أن يكون هناك مواثيق أخذت عليهم لا ميثاق واحد والله أعلم .

وأما قوله تعالى (ورفعنا فوقكم الطور) فنظيره قوله تعالى (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) وفيه أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ الواو فى قوله تعالى (ورفعنا) واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدماً فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل ، وأما على تفسير أبى مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكأنه قال وإذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثانى) قيل إن الطور كل جبل قال العجاج :

دانى جناحيه من الطور فمر　　تقضى البازى إذا البازى كسر

أما الخليل فقال فى كتابه إن الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الأقرب لأن لام التعريف فيه تقتضى حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذى وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن ينقله الله تعالى إلى حيث هم فيجعله فوقهم وإن كان بعيداً منهم لأن القادر أن يسكن الجبل فى الهواء قادر أيضاً على أن يقلعه وينقله إليهم من المكان البعيد ، وقال ابن عباس : أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فرسخاً فى فرسخ فأوحى الله إليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجوداً يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم

(الثالث) من الملاحدة من أنكر إمكان وقوف الثقيل فى الهواء بلا عماد وأما الأرض فقالوا إنما وقفت لأنها بطبعها طالبة المركز فلا جرم وقفت فى المركز ، ودليلنا على فساد قولهم أنه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل فى الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادراً عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم فى كتب الأصول (الرابع) قال بعضهم إظلال الجبل غير جائز لأن ذلك لو وقع لكان يجرى مجرى الالجاء إلى الإيمان وهو ينافى التكليف . أجاب القاضى بأنه لا يلجىء لأن أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر فى مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عماد جاز ههنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلجاء ويبقى التكليف .

أما قوله تعالى (خذوا ما آتيناكم بقوة) أى بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائى : هذ يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل لأنه لا يجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بأن المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل .

وأما قوله تعالى (واذكروا مافيه) أى احفظوا ما فى الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه . فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر ؟ قلنا لأن الذكر الذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الأمر به . فأما إذا حملناه على المدارسة فلا إشكال .

أما قوله تعالى(لعلكم تتقون) أى لكى تتقوا ، واحتج الجبائى بذلك على أنه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل ، وجوابه ما تقدم .

واعلم أن المفهوم من قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة) أنهم فعلوا ذلك وإلا لم يكن ذلك أخذاً للميثاق ولا صح قوله من بعد (ثم توليتم) فدل ذلك منهم على القبول والالتزام .

أما قوله تعالى (ثم توليتم من بعد ذلك) أى ثم أعرضتم عن الميثاق والوفاء به ، قال القفال رحمه الله : قد يعلم فى الجملة أنهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيهاما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا فى التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلا ونهاراً يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجاهرون بالمعاصى فى معسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور فى تراجم التوراة التى يقرون بها ثم فعل متأخروهم مالا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله . والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك إخبار من الله تعالى عن عناد أسلافهم فغير عجيب إنكارهم ما جاء به محمد عليه

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ «٦٥» فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ «٦٦»

الصلاة والسلام من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم فى كتابهم ونبيهم ماذكر والله أعلم .

أما قوله تعالى (فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) ففيه بحثان :

﴿ الأول ﴾ ذكر القفال فى تفسيره وجهين . الأول : لولا ما تفضل الله به عليكم من إمهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أى من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم ، فدل هذا القول على أنهم إنما خرجوا عن هذا الخسران لأن الله تعالى تفضل عليهم بالإمهال حتى تابوا الثانى : أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى (ثم توليتم من بعد ذلك) ثم قيل (فلولا فضل الله عليكم ورحمته) رجوعاً بالكلام إلى أوله ، أى لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم .

﴿ البحث الثانى ﴾ أن لقائل أن يقول كلمة « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره ، فهذا يقتضى أن انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى . وهذا يقتضى أن الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئاً من الألطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة : أجاب الكعبى بأنه تعالى سوى بين الكل فى الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض ، فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده فى العطية فانتفع بعضهم : لولا أن أباك فضلك لكنت فقيراً ، وهذا الجواب ضعيف لأن أهل اللغة نصوا على أن « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبى ساقط جداً

قوله تعالى ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ، فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما عدد وجوه إنعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ماوجه إليهم من التشديدات ، وهذا هو النوع الأول وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ روى عن ابن عباس أن هؤلاء القوم كانوا فى زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل أرض فى شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفى غير ذلك الشهر فى كل سبت خاصة وهى القرية المذكورة فى قوله (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت) فحفروا حياضاً عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد فذلك الحبس فى الحياض هو اعتداؤهم ، ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال

العهد استحسن الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال فمشى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن فى هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيرا ، فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المقصود من ذكر هذه القصة أمران (الأول) إظهار معجزة محمد عليه السلام فإن قوله (ولقد علمتم) كالخطاب لليهود الذين كانوا فى زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع أنه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على أنه عليه السلام إنما عرفه من الوحى (الثانى) أنه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكأنه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالإمهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى (يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم فى السبت لكى يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ، ولفظ الاعتداء يدل على أن الذى فعلوه فى السبت كان محرماً عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور فى هذه الآية لكنه مذكور فى قوله تعالى (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) ثم يحتمل أن يقال إنهم إنما تعدوا فى ذلك الاصطياد فقط ، وأن يقال إنهم إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال صاحب الكشاف : السبت مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت . فإن قيل لما كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة فى أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال (تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم) وهل هذا إلا إثارة الفتنة وإرادة الاضلال . قلنا أما على مذهب أهل السنة فإرادة الاضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب المعتزلة فالتشديد فى التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب .

أما قوله تعالى (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف (قردة خاسئين) خبر أى كونوا جامعين بين القردية والخسوء ، وهو الصغار والطرد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (كونوا قردة خاسئين) ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى (إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وكقوله تعالى (قالتا أتينا طائعين) والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم (كونوا قردة خاسئين صاروا) كذلك أى لما أراد

ذلك بهم صاروا كما أراد وهو كقوله (كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا) ولا يمتنع أيضاً أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين إلا أن المؤثر فى هذا التكوين هو القدرة والإرادة . فإن قيل لما لم يكن لهذا القول أثر فى التكوين فأى فائدة فيه ؟ قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة ، وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لفظاً لبعض الملائكة أو لغيرهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المروى عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا أنه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) ونظيره أن يقول الأستاذ للمتعلم البليد الذى لا ينجح فيه تعليمه : كن حماراً . واحتج على امتناعه بأمرين (الأول) أن الإنسان هو هذ الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها وخلق فى تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداماً للانسان وإيجاداً للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه تعالى أعدم الأعراض التى باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً وخلق فيها الأعراض التى باعتبارها كانت قرداً فهذا يكون إعداماً وإيجاداً لا أنه يكون مسخاً (والثانى) إن جوزنا ذلك لما آمنا فى كل مانراه قرداً وكلباً أنه كان إنساناً عاقلا ، وذلك يفضى إلى الشك فى المشاهدات . واجيب عن الأول بأن الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل ، وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير سميناً بعد أن كان هزيلا وبالعكس فالأجزاء متبدلة والإنسان المعين هو الذى كان موجوداً والباقى غير الزائل فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس ، وذلك الأمر إما أن يكون جسما ساريا فى البدن أو جزأفى بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ أو موجوداً مجرداً على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع فى بقاء ذلك الشىء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز فى الملك الذى تكون جثته فى غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام . وعن الثانى أن الأمان يحصل باجماع الأمة ، ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذى ذكره مجاهد رحمه الله وإن كان ماذكره غير مستبعد جداً لأن الإنسان إذا أصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال فى العرف الظاهر إنه حمار وقرد ، وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن فى المصير إليه محذور البتة . بقى ههنا سؤالان .

﴿ السؤال الأول ﴾ أنه بعد أن يصير قرداً لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل أن القرود حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه ؟ الجواب : لم لا يجوز أن يقال أن الأمر الذى به يكون الإنسان إنساناً عاقلا فاهما كان باقياً إلا أنه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم أنها ما كانت تقدر على النطق والأفعال الإنسانية إلا أنها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت فى نهاية الخوف

والخجالة ، فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الأعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الأصلية بتلك الصورة عدم تألم الإنسان بتلك الصورة الغريبة العرضية .

﴿ السؤال الثانى ﴾ أولئك القردة بقوا أو أفناهم الله ، وإن قلنا إنهم بقوا فهذه القردة التى فى زماننا هل يجوز أن يقال إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا ؟ . الجواب الكل جائز عقلا إلا أن الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكثوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال أهل اللغة الخاسىء الصاغر المبعد المطرود كالكلب إذا دنا من الناس قيل له اخسأ ، أى تباعد وانطرد صاغراً فليس هذا الموضع من مواضعك ، قال الله تعالى (ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) يحتمل صاغراً ذليلا ممنوعا عن معاودة النظر لأنه تعالى قال (فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) فكأنه قال ردد البصر فى السماء ترديد من يطلب فطوراً فانك وإن أكثرت من ذلك لم تجد فطوراً فيرتد إليك طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول سعيه فى طلب شىء ولا يظفر به فانه يرجع خائباً صاغراً مطروداً من حيث كان يقصده من أن يعاوده .

أما قوله (فجعلناها) فقد اختلفوا فى أن هذا الضمير إلى أى شىء يعود على وجوه أحدها : قال الفراء (جعلناها) يعنى المسخة التى مسخوها ؛ وثانيها قال الأخفش : أى جعلنا القردة نكالا وثالثها : جعلنا قرية أصحاب السبت نكالا . ورابعها : جعلنا هذه الأمة نكالا لأن قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت) يدل على الأمة والجماعة أونحوها والأقرب هو الوجهان الأولان لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور متقدم فلا وجه لردها إلى غيره فليس فى الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم ، أما النكال فقال القفال رحمه الله : إنه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الأقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ، ويقال للقيد النكل ، وللجام الثقيل أيضاً نكل لما فيهما من المنع والحبس . ونظيره قوله تعالى (إن لدينا أنكالا وجحيما) وقال الله تعالى (والله أشد بأساً وأشد تنكيلا) والمعنى أنا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعه لغيرهم أى لم نقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التشفى لأن ذلك إنما يكون ممن تضره المعاصى وتنقص من ملكه وتؤثر فيه ، وأما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة ، قال القاضى : اليسير من الذم لا يوصف بأنه نكال حتى إذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى فى السارق المصر القطع جزاء ونكالا وأراد به أن يفعل على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزى الذى لا يكاد يستعمل إلا فى الذم العظيم ، فكأنه تعالى لما بين ما أنزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا فى السبت واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق ، فبين أنه تعالى أنزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لأنه كان لا يمتنع أن يقال مقدار مسخهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الأمراض المغيرة للصورة ويكون

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَاهِلِينَ «٦٧» قَالُوا ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَٱفْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ «٦٨» قَالُوا ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّاظِرِينَ «٦٩» قَالُوا ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ

محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله) فجعلناها نكالا) أنه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم ،

أما قوله تعالى (لما بين يديها وما خلفها) ففيه وجوه أحدها : لما قبلها ومامعها وما بعدها من الأمم والقرون لأن مسخهم ذكر فى كتب الأولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ إليه خبر هذه الواقعة من الآخرين ، وثانيها : أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرون والأمم وثالثها : المراد أنه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن .

أما قوله تعالى (وموعظة للمتقين) ففيه وجهان . أحدهما : أن من عرف الأمر الذى نزل بهم يتعظ به ويخاف إن فعل مثل فعلهم أن ينزل به مثل ما نزل بهم ، وإن لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذى هو أعظم وأدوم . وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل مابيناه فى أول السورة عندقوله (هدى للمتقين) لأنهم إذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح أن يخصوا به ، لأنه ليس بمنفعة لغيرهم . الثانى : أن يكون معنى قوله (وموعظة للمتقين) أن يعظ المتقون بعضهم بعضاً أى جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضاً فتكون الموعظة مضافة إلى المتقين على معنى أنهم يتعظون بها ، وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً ؟ قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ، قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى ؟ قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر ، عوان بين ذلك ، فافعلوا ما تؤمرون ، قالوا ادع لنا ربك يبين لنا مالونها ؟ قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها ، تسر الناظرين . قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى

إنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ «٧٠» قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ «٧١» وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ «٧٢» فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «٧٣»

إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون . قال إنه يقول إنها بقرة لاذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث مسلمة لا شية فيها . قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وماكادوا يفعلون . وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون ، فقلنا اضربوه ببعضها ، كذلك يحيى الله الموتى ، ويريكم آياته لعلكم تعقلون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من التشديدات . روى عن ابن عباس وسائر المفسرين أن رجلا فى بنى إسرائيل قتل قريباً لكى يرثه ثم رماه فى مجمع الطريق ثم شكا ذلك إلى موسى عليه السلام فاجتهد موسى فى تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله فأوحى الله اليه : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا فى طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت إلا عند إنسان معين ولم يبعها إلا بأضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وأمرهم موسى أن يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حياً وسمى لهم قاتله وهو الذى ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ، ثم ههنا مسائل

﴿ المسألة الأولى) أن الإيلام والذبح حسن وإلا لما أمر الله به ، ثم عندنا وجه الحسن فيه أنه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لأحد عليه ، وعند المعتزلة إنما يحسن لأجل الأعواض .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ القائلون بالعموم اتفقوا على أن قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) معناه اذبحوا أى بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم ، وقال منكروا العموم : إن هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه : (الأول) أن المفهوم من قول القائل اذبح بقرة . يمكن تقسيمه إلى قسمين فإنه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ويصح أيضا

أن يقال اذبح بقرة أى بقرة شئت ، فاذن المفهوم من قولك « اذبح » معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحداً منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله : اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم ، فثبت أنه لا يفيد العموم لأنه لو أفاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم تكريراً ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضاً ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول ، الثانى : أن قوله تعالى (اذبحوا بقرة) كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة ، وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفى العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفى ويكفى فى ارتفاع عموم النفى خصوص الثبوت على وجه واحد ، فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الأمر بذبح بقرة واحدة فقط ، أما الإطلاق فى ذبح أى بقرة شاءوا فذلك لا حاجة إليه فى ارتفاع ذلك النفى فوجب أن لا يكون مستفاداً من اللفظ ، الثالث : أن قوله تعالى (بقرة) لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر إنما يفيد فرداً معيناً فى نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فرداً أى فرد كان بدليل أنه إذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد إلا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه فى الخبر كذلك وجب أن يكون فى الأمر كذلك ، واحتج القائلون بالعموم بأنه لو ذبح أى بقرة كانت فإنه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم . والجواب: أن هذا مصادرة على المطلوب الأول فان هذا إنما يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أى بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه . فهذا هو الكلام فى هذه المسألة . إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس فى أن قوله تعالى (اذبحوا بقرة) هل هو أمر بذبح بقرة معينة مبينة أو هو أمر بذبح بقرة أى بقرة كانت فالذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا إنه كان أمراً بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة ، وقال المانعون منه هو وإن كان أمراً بذبح أى بقرة كانت إلا أن القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك ، وذلك لأن التكليف الأول كان كافياً لو أطاعوا وكان التخيير فى جنس البقر إذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا ورجعوا بالمسألة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم فى المشاهد، لأن المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختياراً فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة فى أن يأمره بالصعب فكذا ههنا . واحتج الفريق الأول بوجوه : الأول قوله تعالى (ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) و (ما لونها) وقول الله تعالى (إنه يقول إنها بقرة لا فارض ، إنها بقرة صفراء ، إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض) منصرف إلى ما أمروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أى بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة ، الثانى : أن الصفات المذكورة فى الجواب عن السؤال الثانى إما أن يقال إنها صفات البقرة التى أمروا بذبحها أولا أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ماكان واجباً عليهم قبل ذلك والأول هو المطلوب ، والثانى يقتضى أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخراً ، وأن لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ، ولما أجمع المسلمون

على أن تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم . فان قيل أما الكنايات فلا نسلم عودها إلى البقرة فلم لا يجوز أن يقال إنها كنايات عن القصة والشأن ، وهذه طريقة مشهورة عند العرب ؟ قلنا هذا باطل لوجوه : أحدها : أن هذه الكنايات لو كانت عائدة إلى القصة والشأن لبقى ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لأنه لا فائدة فى قوله (بقرة صفراء) بل لا بد من إضمار شىء آخر وذلك خلاف الأصل ، أما إذا جعلنا الكنايات عائدة إلى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور . وثانيها أن الحكم برجوع الكناية إلى القصة والشأن خلاف الأصل لأن الكناية يجب عودها إلى شىء جرى ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية إليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة فى بعض المواضع فبقى ما عداه على الأصل . وثالثها :أن الضمير فى قوله(مالونها، وما هى) لاشك أنه عائد إلى البقرة المأمور بها فوجب أن يكون الضير فى قوله (إنها بقرة صفراء) عائدا إلى تلك البقرة وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال ، الثالث : أنهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن فى مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لأن مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة فى السن كاملة فى القوة ، وهذا القدر موضع للاحتمالات الكثيرة ، فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا أنهم ماكانوا معاندين . واحتج الفريق الثانى بوجوه : أحدها:أن قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أى بقرة كانت ، وذلك يقتضى العموم ، وذلك يقتضى أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفاً جديدا ، وثانيها : لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه ، فلما عنفهم الله تعالى فى قوله (فافعلوا ما تؤمرون) ، وفى قوله (فذبحوها وماكادوا يفعلون) علمنا تقصيرهم فى الإتيان بما أمروا به أولا وذلك إنما يكون لو كان المأمور به أولا ذبح بقرة معينة . الثالث :ما روى عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم . ورابعها : أن الوقت الذى فيه أمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها فلوكان المأمور به ذبح بقرة معينة مع أن الله تعالى مابينها لكان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وإنه غيرجائز، والجواب : عن الأول ما بينا فى أول المسألة أن قوله (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) لايدل على أن المأمور به ذبح بقرة أى بقرة كانت ، وعن الثانى : أن قوله تعالى (وماكادوا يفعلون) ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا فى أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه ، وعن الثالث أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا تصلح أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى ، وعن الرابع : أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لو دل الأمر على الفور وذلك عندنا ممنوع .

واعلم انا إذا فرعنا على القول بأن المأمور به بقرة أى بقرة كانت . فلا بد وأن نقول التكاليف مغايرة فكلفوا فى الأول أى بقرة كانت وثانياً أن تكون لا فارضا ولا بكراً بل عوانا ، فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون صفراء ، فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث . ثم اختلف القائلون بهذا المذهب ، منهم من قال فى التكليف الواقع أخيراً يجب أن يكون مستوفياً لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ، ومنهم من يقول إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط ، وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفاً بعد تكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال ، وإذا ثبت أن البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفاً بعد تكليف ، وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالأشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ فى شرع موسى عليه السلام ، وله أيضا تعلق بمسألة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ، ويدل على حسن وقوع التكليف ثانياً لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولا .

أما قوله تعالى (قالوا أتتخذنا هزواً) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء (هزؤا) بالضم وهزؤا بسكون الزاى نحو كفؤا وكفء وقرأ حفص (هزوا) بالضمتين والواو وكذلك كفواً .

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال قوله تعالى (قالوا أتتخذنا هزؤا) استفهام على معنى الانكار والهزء يجوز أن يكون فى معنى المهزوء به كما يقال كان هذا فى علم الله أى فى معلومه والله رجاؤنا أى مرجونا ونظيره قوله تعالى (فاتخذتموهم سخريا) قال صاحب الكشاف (أتتخذنا هزؤا) أتجعلنا مكان هزء أو أهل هزء أو مهزواً بنا والهزء نفسه فرط الاستهزاء .

﴿المسألة الثالثة﴾ القوم إنما قالوا ذلك لأنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعبهم لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حياً فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء ، ويحتمل أنه عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القتيل كيف يصير حياً بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجرى مجرى الاستهزاء .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعضهم إن أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أتتخذنا هزؤا لأنهم إن قالوا ذلك وشكوا فى قدرة الله تعالى على إحياء الميت فهو كفر وإن شكوا فى أن الذى أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام فى الوحى وذلك أيضا كفر ، ومن الناس من قال إنه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين

(الأول) أن الملاعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه يلاعبهم ملاعبة حقة ، وذلك لا يوجب الكفر (الثانى) أن معنى قوله تعالى (أتتخذنا هزوًا) أى ما أعجب هذا الجواب كأنك تستهزىء بنا لا أنهم حققوا على موسى الاستهزاء .

أما قوله تعالى (قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) ففيه وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشىء الذى نسبوه إليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك : أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى ، والحاصل أنه أطلق اسم السبب على المسبب مجازاً هذا هو الوجه الأقوى (وثانيها) أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما فى الاستهزاء فى أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فإنى متى علمت ذلك امتنع إقدامى على الاستهزاء (وثالثها) قال بعضهم إن نفس الهزء قد يسمى جهلا وجهالة فقد روى عن بعض أهل اللغة إن الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم إنه ضد العلم .

واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه فى قوله تعالى (قالوا إنما نحن مستهزئون ، الله يستهزىء بهم) .

واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة :

﴿ السؤال الأول ﴾ ما حكى الله تعالى عنهم أنهم (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) فأجاب موسى عليه السلام بقوله (إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ماتؤمرون واعلم أن فى الآية أبحاثاً :

﴿ الأول ﴾ أنا إذا قلنا إن قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) يدل على الأمر بذبح بقرة معينة فى نفسها غير مبين التعيين حسن موقع سؤالهم لأن المأمور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام . أما على قول من يقول إنه فى أصل اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذى حملهم على هذا الاستفسار ؟ وفيه وجوه (أحدها) أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بأنهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حياً تعجبوا من أمر تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التى يكون لها مثل هذه الخاصة لا تكون إلا بقرة معينة فلا جرم استقصوا فى السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصى بتلك الخواص إلا أن القوم كانوا مخطئين فى ذلك لأن هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام (وثانيها) لعل القوم أرادوا بقرة أى بقرة كانت إلا أن القاتل خاف من الفضيحة فألقى الشبهة فى التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة ، فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك إلى موسى (وثالثها) أن الخطاب الأول وإن أفاد العموم إلا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلباً لمزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات إلا أن المصلحة تغيرت واقتضت الأمر بذبح البقرة المعينة .

﴿ البحث الثانى ﴾ أن سؤال « ما هى » طلب لتعريف الماهية والحقيقة لأن « ما » سؤال « وهى » إشارة إلى الحقيقة فما هى لابد وأن يكون طلباً للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون إلا بذكر أجزائها ومقدماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ، ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقاً لهذا السؤال : والجواب عنه : أن الأمر وإن كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على أنه ماكان مقصودهم من قولهم ما البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التى بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جواباً عن هذا السؤال .

﴿ البحث الثالث ﴾ قال صاحب الكشاف : الفارض المسنة وسميت فارضاً لأنها فرضت سنها أى قطعتها وبلغت آخرها ، والبكر الفتية والعوان النصف ، قال القاضى : أما البكر ، فقيل إنها الصغيرة وقيل ما لم تلد ، وقيل إنها التى ولدت مرة واحدة ، قال المفضل بن سلمة [الضبى] إنه ذكر فى الفارض أنها المسنة وفى البكر أنها الشابة وهى من النساء التى لم توطأ ومن الإبل التى وضعت بطناً واحداً . قال القفال : البكر يدل على الأول ومنه الباكورة لأول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليهما البارحة إذا جاء فى أول الليل ، وكأن الأظهر أنها هى التى لم تلد لأن المعروف من اسم البكر من الإناث فى بنى آدم مالم ينزعليها الفحل ، وقال بعضهم العوان التى ولدت بطناً بعد بطن . وحرب عوان إذا كانت حرباً قد قوتل فيها مرة بعد مرة ، وحاجة عوان إذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة .

﴿ البحث الرابع ﴾ احتج العلماء بقوله تعالى (عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن فى الأحكام إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر إلا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان :

﴿ الأول ﴾ لفظة « بين تقتضى شيئين فصاعدا فمن أين جاز دخوله على ذلك؟ الجواب : لأنه فى معنى شيئين حيث وقع مشاراً به إلى ما ذكر من الفارض والبكر .

﴿ السؤال الثانى ﴾ كيف جاز أن يشار بلفظه (ذلك) إلى مؤنثين مع أنه للاشارة إلى واحد مذكر ؟ الجواب : جاز ذكر ذلك على تأويل ما ذكر أو ما تقدم للاختصار فى الكلام .

أما قوله تعالى (فافعلوا ما تؤمرون) ففيه تأويلان : الأول: فافعلوا ما تؤمرون به من قولك: أمرتك الخير ، والثانى : أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى مأموركم تسمية المفعول بالمصدر كضرب الأمير . واعلم أن المقصود الأصلى من هذا الجواب كون البقرة فى أكمل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعد ما وصلت إلى حالة الكمال ، والمسنة كأنها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال ، فاما المتوسطة فهى التى تكون فى حالة الكمال . ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثانى وهو قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها) واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده فى تعرف حال اللون فأجابهم الله تعالى بأنها (صفراء فاقع لونها) والفقوع

أشدها يكون من الصفرة وأنصعه ، يقال فى التوكيد أصفر فاقع وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر قان وأخضر ناضر ، وههنا سؤالان :

﴿ الأول ﴾ « فاقع » ههنا واقع خبراً عن اللون فكيف يقع تأكيدا لصفراء ؟ الجواب : لم يقع خبراً عن اللون إنما وقع تأكيداً لصفراء إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك : صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها .

﴿ السؤال الثانى ﴾ فهلا قيل صفراء فاقعة وأى فائدة فى ذكر اللون ؟ الجواب : الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم للهيئة وهى الصفرة ، فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون . وعن وهب إذ نظرت إليها خيل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها .

أما قوله تعالى (تسر الناظرين) فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر إليها ، قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لأن العرب تسمى الأسود أصفر نظيره قوله تعالى فى صفة الدخان (كأنه جمالات صفر) أى سود ، واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة فلم يكن حقيقة فيه ، وأيضاً السواد لا ينعت بالفقوع ، إنما يقال أصفر فاقع وأسود حالك والله أعلم ، وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شىء لذيذ أو نافع ، ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون) وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « والذى نفس محمد بيده لو لم يقولوا إن شاء الله لحيل بينهم وبينها أبداً » واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة مندوب فى كل عمل يراد تحصيله ، ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) وفيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه ، والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذا على أن الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة أن الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم إن شاء الله فائدة . أما على قول أصحابنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا إن شاء الله فائدة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتجت المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله (إن شاء الله) من وجهين : الأول : أن دخول كلمة « أن » عليه يقتضى الحدوث . والثانى : وهو أنه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء أزلياً وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية . ولنرجع إلى التفسير ، فأما قوله تعالى (يبين لنا ماهى) ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة ، والمذكور ههنا فى الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقاً للسؤال ؟ وقد تقدم جوابه .

أما قوله تعالى (إن البقر تشابه علينا) فالمعنى أن البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا أيها نذبح ، وقرىء تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء وإدغامها فى الشين و[قرىء] تشابهت ومتشابهة ومتشابه .

أما قوله تعالى (وإنا إن شاء الله لمهتدون) ففيه وجوه ذكرها القفال (أحدها) وإنا بمشيئة الله نهتدى للبقرة المأمور بذبحها عند تحصيلنا أوصافها التى بها تمتاز عما عداها (وثانيها) وإنا إن شاء الله تعريفها إيانا بالزيادة لنا فى البيان نهتدى إليها (وثالثها) وإنا إن شاء الله على هدى فى استقصائنا فى السؤال عن أوصاف البقرة أى نرجوا أنا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث (ورابعها) إنا بمشيئة الله نهتدى للقاتل إذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هى عما سواها ثم أجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى (إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض) وقوله (لاذلول) صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب وإثارة الأرض ولا هى من البقر التى يسقى عليها فتسقى الحرث و « لا » الأولى للنفى والثانية مزيدة لتوكيد الأولى ، لأن المعنى لاذلول تثير وتسقى على أن الفعلين صفتان لذلول كأنه قيل لا ذلول مثيرة وساقية ، وجملة القول أن الذلول بالعمل لابد من أن تكون ناقصة فبين تعالى أنها لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث لأن هذين العملين يظهر بهما النقص .

أما قوله تعالى (مسلمة) ففيه وجوه : (أحدها) من العيوب مطلقاً (وثانيها) من آثار العمل المذكور (وثالثها) مسلمة أى وحشية مرسلة عن الحبس (ورابعها) مسلمة من الشية التى هى خلاف لونها أى خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الألوان بها ، وهذا الرابع ضعيف وإلا لكان قوله (لا شية فيها) تكراراً غير مفيد بل الأولى حمله على السلامة من العيوب واللفظ يقتضى ذلك لأن ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب ، واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لأن قوله (مسلمة) إذا فسرناها بأنها مسلمة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة إنما نعلمه من طريق الظاهر :

أما قوله تعالى (لاشية فيها) فالمراد أن صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الألوان لأن البقرة الصفراء قد توصف بذلك إذا حصلت الصفرة فى أكثرها فأراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله (لا شية فيها) روى أنها كانت صفراء الأظلاف صفراء القرون ، والوشى خلط لون بلون . ثم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا (الآن جئت بالحق) أى الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لأنها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل ، قال القاضى : قوله تعالى (الآن جئت بالحق) كفر من قبلهم لا محالة لأنه يدل على أنهم اعتقدوا فيما تقدم من الأوامر أنها ما كانت حقه ، وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفراً .

أما قوله تعالى (فذبحوها وما كادوا يفعلون) فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها ، وههنا بحث : وهو أن النحويين ذكروا « لكاد » تفسيرين (الأول) قالوا إن نفيه إثبات وإثباته نفى فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه فعله (والثانى) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر [الجرجانى] النحوى أن كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللأولين أن يحتجوا على فساد هذا الثانى بهذه الآية لأن قوله تعالى (وما كادوا يفعلون) معناه وما قاربوا الفعل ونفى المقاربة من الفعل يناقض إثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض فى هذه الآية . وههنا أبحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ روى أنه كان فى بنى إسرائيل شيخ صالح له عجلة فأتى بها الغيضة وقال : اللهم انى استودعتكها لا بنى حتى تكبر وكان برآ بوالديه فشبت وكانت من أحسن البقر وأسمنها فتساوموها اليتيم وأمه حتى اشتروها بملء مسكها ذهباً وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة (١) .

﴿ البحث الثانى ﴾ روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء أنها تنحر قال فتلوت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء ، وحكى عن قتادة والزهرى إن شئت نحرت وإن شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على أنهم أمروا بالذبح وأنهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وإن أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضى ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزى .

﴿ البحث الثالث ﴾ اختلفوا فى السبب الذى لأجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لأجل غلاء ثمنها وعن آخرين أنهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المأمور به غير جائز ، أما الأول : فلأنهم لما أمروا بذبح البقرة المعينة ، وذلك الفعل ما كان يتم إلا بالثمن الكثير وجب عليهم أداؤه لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إلا أن يدل الدليل على خلافه وإنما لا يلزم المصلى أن يتطهر بالماء إذا لم يجده إلا بغلاء من حيث الشرع ولولاه للزم ذلك إذا وجب التطهر مطلقاً . وأما الثانى : وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فإن القود إذا كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولى الدم إذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة فى القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لأنه الذى عرضهم للتهمة فيلزمه إزالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل فى هذا الفعل .

---

(١) فى هذا الخبر إبطال للحكمة فى ذبح البقرة وضرب القتيل ببعضها ليظهر القاتل لأن فى الأربعين سنة تكون الجثة قد اتلفت وتغيرت وتلاشت والقوم قد فنى منهم ناس وهذا إضعاف لمعجزة موسى إذ الشأن فى المعجزة أن تظهر ثمرتها عن قرب ، وإلا فان كثيراً من حوادث القتل المشابهة لهذه المسألة تقع الآن فى مصر ويكشف القناع عنها فى الأيام اليسيرة بل فى الساعات .

﴿ البحث الرابع ﴾ احتج القائلون بأن الأمر للوجوب بهذه الآية ، وذلك لأنه لم يوجد فى هذه الصورة إلا مجرد الأمر ، ثم إنه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل فى الاشتغال بمقتضاه ، وذلك يدل على أن الأمر للوجوب . قال القاضى : إذا كان الغرض من المأمور إزالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وإنما أمر تعالى بذبحها لكى يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج إزالته بهذا الفعل صار واجباً وأيضاً فغير ممتنع أن فى تلك الشريعة أن التعبد بالقربان لا يكون إلا سبيل الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الأمر . وأقول حاصل هذين السؤالين يرجع إلى حرف واحد وهو أنا وإن كنا لا نقول إن الأمر يقتضى الوجوب فلا نقول إنه ينافى الوجوب أيضاً فلعله فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الأمر ، وذلك السبب المنفصل إما قرينة حالية وهى العلم بأن دفع المضار واجب ، أو مقالية وهى ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعاً إلا على وجه الوجوب . والجواب : أن المذكور مجرد قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا إن منشأ ذلك هو مجرد ورود الأمر به لما ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم .

﴿ البحث الخامس احتج القائلون بأن الأمر يفيد الفور بهذه الآية ، قالوا لأنه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الأمر المجرد فدل على أنه للفور .

أما قوله تعالى (وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها) فاعلم أن وقوع ذلك القتل لابد وأن يكون متقدماً لأمره تعالى بالذبح . أما الإخبار عن وقوع ذلك القتل وعن أنه لابد وأن يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدماً على الإخبار عن قصة البقرة ، فقول من يقول : هذه القصة يجب أن تكون متقدمة فى التلاوة على الأولى خطأ لأن هذه القصة فى نفسها يجب أن تكون متقدمة على الأول فى الوجود ، فأما التقدم فى الذكر فغير واجب لأنه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك ، فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال : وإذ قتلتم نفساً من قبل واختلفتم وتنازعتم فإنى مظهر لكم القاتل الذى سترتموه بأن يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة ، وذلك مستقيم . فإن قيل هب أنه لا خلل فى هذا النظم ، ولكن النظم الآخر كان مستحسناً فما الفائدة فى ترجيح هذا النظم ؟ قلنا إنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتيل لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينية التفريع .

أما قوله تعالى (فادارأتم فيها) ففيه وجوه (أحدها) اختلفتم واختصمتم فى شأنها لأن المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضاً أى يدافعه ويزاحمه (وثانيها) « ادارأتم » أى ينفى كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه إلى غيره (وثالثها) دفع بعضكم بعضاً عن البراءة والتهمة ، وجملة القول

فيه أن الدره هو الدفع فالمتخاصمون إذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة ، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه فى إسناد تلك التهمة إلى غيره وحجة صاحبه فى براءته عنه ، قال القفال : والكناية فى (فيها) للنفس أى فاختلفتم فى النفس ويحتمل فى القتلة لأن قوله (قتلتم) يدل على المصدر .

أما قوله تعالى (والله مخرج ما كنتم تكتمون) أى مظهر لا محالة ما كتمتم من أمر القتل . فإن قيل كيف أعمل « مخرج » وهو فى معنى المضى ؟ قلنا قد حكى ما كان مستقبلا فى وقت التدارء كما حكى الحاضر فى قوله (باسط ذراعيه) وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما « ادارأتم ، فقلنا » ثم فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قالت المعتزلة قوله (والله مخرج ما كنتم تكتمون) أى لا بد وأن يفعل ذلك وإنما حكم بأنه لا بد وأن يفعل ذلك ، لأن الاختلاف والتنازع فى باب القتل يكون سبباً للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلأجل هذا قال لابد وأن يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على أنه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الآية تدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وإلا لما قدر على إظهار ما كتموه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ تدل الآية على أن ما يسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فإن الله سيظهره . قال عليه الصلاة والسلام « إن عبداً لو أطاع الله من وراء سبعين حجاباً لأظهر الله ذلك على ألسنة الناس » وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام « قل لبنى إسرائيل يخفون لى أعمالهم وعلى أن أظهرها لهم » .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ دلت الآية على أنه يجوز ورود العام لإرادة الخاص لأن قوله (ما كنتم تكتمون) يتناول كل المكتومات ثم إن الله تعالى أراد هذه الواقعة .

أما قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المروى عن ابن عباس أن صاحب بقرة بنى إسرائيل طلبها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت إلا أن هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لأن الفاء فى قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) للتعقيب ، وذلك يدل على أن قوله (اضربوه ببعضها) حصل عقيب قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الهاء فى قوله تعالى (اضربوه) ضمير وهو إما أن يرجع إلى النفس وحينئذ يكون التذكير على تأويل الشخص والإنسان وإما إلى القتيل وهو الذى دل عليه قوله (ما كنتم تكتمون) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ يجوز أن يكون الله تعالى إنما أمر بذبح البقرة لأنه تعلق بذبحها مصلحة

لا تحصل إلا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفى غيرها على السوية والأقرب هو الأول لأنه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ ما الفائدة فى ضرب المقتول ببعض البقرة مع أن الله تعالى قادر على أن يحييه ابتداء ؟ الجواب : الفائدة فيه لتكون الحجة أوكد وعن الحيلة أبعد فقد كان يجوز للملحد أن يوهم أن موسى عليه السلام إنما أحياه بضرب من السحر والحيلة فانه إذا حيي عند ما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة فى أنه لم يحي بشيء انتقل إليه من الجسم الذى ضرب به إذا كان ذلك إنما حيي بفعل فعلوه هم فدل ذلك على أن إعلام الأنبياء إنما يكون من عند الله لا بتمويه من العباد وأيضاً فتقديم القربان مما يعظم أمر القربان

﴿ السؤال الثانى ﴾ هلا أمر بذبح غير البقرة ، وأجابوا بأن الكلام فى غيرها لو أمروا به كالكلام فيها ، ثم ذكروا فيها فوائد ، منها التقرب بالقربان الذى كانت العادة به جارية ولأن هذا القربان كان عندهم من أعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة فى تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا فى أن ذلك البعض الذى ضربوا القتيل به ما هو ؟ والأقرب أنهم كانوا مخيرين فى أبعاض البقرة لأنهم أمروا بضرب القتيل ببعض البقرة وأى بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله (اضربوه ببعضها) والإتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت فى أصول الفقه وذلك يقتضى التخيير . واختلفوا فى البعض الذى ضرب به القتيل فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذى يلى الغضروف وهو أصل الآذان وقيل البضعة بين الكتفين ، ولا شك أن القرآن لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل وإلا وجب السكوت عنه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي إلا أنه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى (كذلك يحيي الله الموتى) وعليه هو كقوله تعالى (اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) أى فضرب فانفجرت ، روى أنهم لما ضربوه قام بإذن الله وأوداجه تشخب دماً وقال قتلنى فلان وفلان لابنى عمه ثم سقط ميتاً : وقتلا .

أما قوله تعالى (كذلك يحيي الله الموتى) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى هذه الآية وجهان : أحدهما : أن يكون إشارة إلى نفس ذلك الميت . والثانى : أنه احتجاج فى صحة الإعادة ، ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على غيرهم ؟ فيه وجهان . الأول : قال الأصم إنه على المشركين لأنه إن ظهر لهم بالتواتر أن هذا الإحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الإعادة وإن لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم إلى التفكر . قال القاضى وهذا هو الأقرب لأنه تقدم منه تعالى ذكر الأمر بالضرب وأنه سبب إحياء ذلك

الميت ، ثم قال (كذلك يحيي الله الموتى) فجمع (الموتى) ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع فى القول فكأنه قال دل بذلك على أن الإعادة كالابتداء فى قدرته . الثانى : قال القفال ظاهر الكلام يدل على أن الله تعالى قال لبنى إسرائيل : إحياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الإحياء الذى شاهدتم ، لأنهم وإن كانوا مؤمنين بذلك إلا أنهم لم يؤمنوا به إلا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فاذا شاهدوه أطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التى لا يخلو منها المستدل ، وقد قال ابراهيم عليه السلام (رب أرنى كيف تحيي الموتى) إلى قوله (ليطمئن قلبى) فأحيا الله تعالى لبنى إسرائيل القتيل عياناً ، ثم قال لهم (كذلك يحيي الله الموتى) أى كالذى أحياه فى الدنيا يحيي فى الآخرة من غير احتياج فى ذلك الايجاد إلى مادة ومدة ومثال وآلة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من استدل بقوله تعالى (كذلك يحيي الله الموتى) على أن المقتول ميت وهو ضعيف لأنه تعالى قاس على إحياء ذلك القتيل إحياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا .

أما قوله تعالى (ويريكم آياته) فلقائل أن يقول إن ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات ؟ والجواب أنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات . العالم بكل المعلومات ، المختار فى الإيجاد والإبداع ، وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا . وعلى تعين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهى وإن كانت آية واحدة إلا أنها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة .

أما قوله تعالى (لعلكم تعقلون) ففيه بحثان :

﴿ الأول ﴾ أن كلمة « لعل » قد تقدم تفسيرها فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) .

﴿ الثانى ﴾ أن القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم وإذا كان العقل حاصلا امتنع أن يقال إنى عرضت عليك الآية الفلانية لكى تصير عاقلا فإذن لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وأن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث ، هذا آخر الكلام فى تفسير الآية . واعلم أن كثيراً من المتقدمين ذكر أن من جملة أحكام هذه الآية أن القاتل هل يرث أم لا ؟ قالوا لا . لأنه روى عن عبيدة السلمانى أن الرجل الذى كان قاتلا فى هذه الواقعة حرم من الميراث لأجل كونه قاتلا . قال القاضى لا يجوز جعل هذه المسألة من أحكام هذه الآية لأنه ليس فى الظاهر أن القاتل هل كان وارثاً لقتيله أم لا ؟ وبتقدير أن يكون وارثاً له فهل حرم الميراث أم لا ؟ وليس يجب إذا روى عن أبى عبيدة أن القاتل حرم لمكان قتله الميراث أن يعد ذلك فى جملة أحكام القرآن إذا كان لا يدل عليه لا مجملا ولا مفصلا ، وإذا كان لم يثبت أن شرعهم كشرعنا وأنه لا يلزم الاقتداء بهم ، فإدخال هذا الكلام فى أحكام القرآن تعسف

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «٧٤»

واعلم أن الذى قاله القاضى حق ، ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول : اختلف المجتهدون فى أن القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعى رضى الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمداً كان أو خطأ أو كان مستحقاً كالعادل إذا قتل الباغى ، وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يرث فى العمد والخطأ إلا أن العادل إذا قتل الباغى فإنه يرثه وكذا القاتل إذا كان صبياً أو مجنوناً يرثه لا من ديته ولا من سائر أمواله وهو قول على وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب ، وقال عثمان البتى : قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث ، وقال مالك لا يرثه من ديته ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهرى والأوزاعى ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس للقاتل من الميراث شىء » إلا أن الاستدلال بهذا الخبر إنما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ، والكلام فيه مذكور فى أصول الفقه ، ثم ههنا دقيقة وهى أن تطرق التخصيص إلى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ يتوالى عليه أسباب الضعف فإن كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصاً سبب آخر ، فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جداً على القوى جداً . أما إذا لم يخصص هذا الخبر ألبتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به . واحتج أبو بكر الرازى على أن العادل إذا قتل الباغى فإنه لا يصير محروما عن الميراث بأنا لا نعلم خلافاً أن من وجب له القود على إنسان فقتله قوداً أنه لا يحرم من الميراث ، واعلم أن الشافعية يمنعون هذه الصورة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله ، وما الله بغافل عما تعملون ﴾

اعلم أن قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك) فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الشىء الذى من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الأثر عن شىء آخر ثم إنه عرض لذلك القابل ما لأجله صار بحيث لا يقبل الأثر فيقال لذلك القابل إنه صار صلباً غليظاً قاسياً فالجسم من حيث إنه جسم يقبل الأثر عن الغير إلا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار

جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار وإظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فإذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار فى عدم التأثر شبيهاً بالحجر فيقال : قسا القلب وغلظ ، ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالرقة فقال (كتاباً متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القفال يجوز أن يكون المخاطبون بقوله (قلوبكم) أهل الكتاب الذين كانوا فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التى جاءت أوائلكم والأمور التى جرت عليهم والعقاب الذى نزل بمن أصر على المعصية منهم والآيات التى جاءهم بها أنبياؤهم والمواثيق التى أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم ، فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التى تلين عندها القلوب ، وهذا أولى لأن قوله تعالى (ثم قست قلوبكم) خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا فى زمن موسى عليه السلام خصوصاً ، ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (من بعد ذلك) يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من إحياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فإنه روى أن ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل إلى الكذب وما ترك الإنكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع ، فعنده قال تعالى واصفاً لهم إنهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أى صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية فى القسوة كالحجارة ويحتمل أن يكون قوله (من بعد ذلك) إشارة إلى جميع ما عدد الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التى أظهرها على يد موسى عليه السلام فإن أولئك اليهود بعد أن كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين فى أخبارهم فى التيه لمن نظر فيها .

أما قوله تعالى (أو أشد قسوة) فيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ كلمة « أو » للترديد وهى لا تليق بعلام الغيوب فلابد من التأويل وهو وجوه (أحدها) أنها بمعنى الواو كقوله تعالى (إلى مائة ألف أو يزيدون) بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى (ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن) والمعنى وآبائهن وكقوله (أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) يعنى وبيوت آبائكم . ومن نظائره قوله تعالى (لعله يتذكر أو يخشى ، فالملقيات ذكراً عذراً أو نذراً) (وثانيها) أنه تعالى أراد أن يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزاً أو تمراً وهو لا يشك أنه أكل أحدهما إذا أراد أن لا يبينه لصاحبه . (وثالثها) أن يكون المراد فهى كالحجارة ، ومنها ما هو أشد قسوة من الحجارة ، (ورابعها) أن الآدميين إذا

اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا إنها كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد فى قوله (فكان قاب قوسين أو أدنى) أى فى نظركم واعتقادكم (وخامسها) أن كلمة « أو » بمعنى بل وأنشدوا :

فوالله ما أدرى أسلمى تغولت أم القوم أو كل إلى حبيب

قالوا أراد بل كل (وسادسها) أنه على حد قولك ما آكل إلا حلواً أو حامضاً أى طعامى لايخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض إيقاع التردد بينهما بل نفى غيرهما (وسابعها) أن « أو » حرف إباحة كأنه قيل بأى هذين شبهت قلوبهم كان صدقاً كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين أى أيهما جالست كنت مصيباً ولو جالستهما معاً كنت مصيباً أيضاً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف « أشد » معطوف على الكاف إما على معنى أو مثل « أشد قسوة » فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وإما على أو هى أنفسها أشد قسوة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إنما وصفها بأنها أشد قسوة لوجوه (أحدها) أن الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله) (وثانيها) أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هى منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره ، وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم فى اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى (وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه) إلى قوله تعالى (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم فى الظلمات) كأن المعنى أن الحيوانات من غير بنى آدم أمم سخر كل واحد منها لشىء وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما أراد الله منهم (وثالثها) أو أشد قسوة لأن الأحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ، ويظهر منها الماء فى بعض الأحوال ، أما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال القاضى إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ماهم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له إن الذى خلق الصلابة فى الحجارة هو الذى خلق فى قلوبنا القسوة والخالق فى الحجارة انفجار الأنهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الإيمان فينا ، وإذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه أوكد من حجته عليهم ، وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريراً وتفريعاً مراراً وأطواراً .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ إنما قال (أشد قسوة) ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرىء « قساوة » وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس

كقولك زيد كريم وعمرو أكرم ثم إنه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد فى قلوب هؤلاء شىء من المنافع (فأولها) قوله تعالى (وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرىء « وإن » بالتخفيف وهى إن المخففة من الثقيلة التى تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى (وإن كل لما جميع لدينا محضرون) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أى انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور . وقرأ مالك بن دينار « ينفجر » بمعنى وإن من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذى يجرى حتى تكون منه الأنهار . قالت الحكماء إن الأنهار إنما تتولد عن أبخرة تجتمع فى باطن الأرض فإن كان ظاهر الأرض رخواً انشقت تلك الأبخرة وانفصلت وإن كان ظاهر الأرض صلباً حجرياً اجتمعت تلك الأبخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مدها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهاراً (وثانيها) قوله تعالى (وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء) أى من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فيكون عيناً لا نهراً جارياً أى أن الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل ، وفى ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وأنها قد تكثر فى حال حتى يخرج منها ما يجرى منه الأنهار وقد تقل ، وهؤلاء قلوبهم فى نهاية الصلابة لا تندى بقبول شىء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه إلى الاهتداء وقوله تعالى (يشقق) أى يتشقق فأدغم التاء كقوله (يذكر) أى يتذكر وقوله (يا أيها المزمل . يا أيها المدثر) ، (وثالثها) قوله تعالى (وإن منها لما يهبط من خشية الله) .

واعلم أن فيه إشكالا وهو أن الهبوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه ، فلهذا الإشكال ذكروا فى هذه الآية وجوهاً : أحدها : قول أبى مسلم خاصة وهو أن الضمير فى قوله تعالى (وإن منها) راجع إلى القلوب فانه يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية : وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة ، أقصى ما فى الباب أن الحجارة أقرب المذكورين إلا أن هذا الوصف لما كان لائقاً بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة ، واعترضوا عليه من وجهين : الأول : أن قوله تعالى (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) جملة تامة ، ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله (وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار) فيجب فى قوله تعالى (وإن منها لما يهبط من خشية الله) أن يكون راجعاً إليها ، الثانى : أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشية ، وثانيها . قول جمع من المفسرين إن الضمير عائد إلى الحجارة لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاقلة ، بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى

له ربه ، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى خالق فيه الحياة والعقل والإدراك ، وهذا غير مستبعد فى قدرة الله ، ونظيره قوله تعالى (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء) فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية ، وقال أيضاً (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعا من خشية الله) والتقدير أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك ، وروى أنه حن الجزع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحى فى أول المبعث وانصرف النبى صلى الله عليه وسلم إلى منزله سلمت عليه الأحجار والأشجار فكلها كانت تقول : السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع أن يخلق فى بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه ، وأنكرت المعتزلة هذا التأويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية إلا مجرد الاستبعاد ، فوجب أن لا يلتفت إليهم ، وثالثها : قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد إلى الحجارة وأن الحجارة لا تعقل ولا تفهم ، وذكروا على هذا القول أنواعاً من التأويل . الأول : أن من الحجارة ما يتردى من الموضع العالى الذى يكون فيه فينزل إلى أسفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر ، فكأن الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد ، وقوله (من خشية الله) أى ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشياً لله وهو كقوله (فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه) أى جداراً قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط مالو ظهر مثله فى حى مختار لكان مريداً للانقضاض ، ونحو هذا قول بعضهم :

بخيل تضل البلق فى حجراته ترى الأكم فيه سجداً للحوافر

وقول جرير : لما أتى خبر الزبير تضعضعت سور المدينة والجبال الخشع

فجعل الأول ما ظهر فى الأكم من أثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر ، وكذلك الثانى جعل ما ظهر فى أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شىء إلا يسبح بحمده) وقوله تعالى (ولله يسجد ما فى السموات وما فى الأرض) الآية وقوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) الوجه الثانى فى التأويل : أن قوله تعالى (من خشية الله) أى ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل مايريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم إليه بالدعاء والتوبة . وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصلى من إهباط الأحجار فى الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى فى قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة فى حصول ذلك الهبوط ، فكلمة « من » لابتداء الغاية فقوله (من خشية الله) أى بسبب أن تحصل خشية الله فى القلوب ، الوجه الثالث : ما ذكره الجبائى وهو أنه فسر الحجارة بالبرد الذى يهبط من السحاب تخويفاً من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ «٧٥»

(من خشية الله) أى خشية الله أى ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا أى بإيجاب ذلك على الناس ، قال القاضى : هذا التأويل ترك للظاهر من غير ضرورة لأن البرد لا يوصف بالحجارة لأنه وإن اشتد عند النزول فهو ماء فى الحقيقة ولأنه لا يليق ذلك بالقسمية .

أما قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) فالمعنى أن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لأعمالهم محصى لها فهو يجازيهم بها فى الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى (وما كان ربك نسيا) وفى هذا وعيدلهم وتخويف كبير لينزجروا . فإن قيل هل يصح أن يوصف الله بأنه ليس بغافل ؟ قلنا قال القاضى لا يصح لأنه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الأمر كذلك لأن نفى الصفة عن الشىء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه ، بدليل قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم . وهو يطعم ولا يطعم) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ﴾

اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود إلى ههنا ، شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم ، قال القفال رحمه الله : إن فيما ذكره الله تعالى فى هذه السورة من أقاصيص بنى إسرائيل وجوهاً من المقصد ، أحدها : الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر عنها من غير تعلم ، وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحى ويشترك فى الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب ، أما أهل الكتاب فلأنهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد من غير تفاوت أصلا علموا لا محالة أنه ما أخذها إلا من الوحى وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمداً فى هذه الأخبار ، وثانيها : تعديد النعم على بنى إسرائيل وما من الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالإنجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصره إياهم وجعلهم أنبياء وملوكا وتمكينه لهم فى الأرض وفرقه بهم البحر وإهلاكه عدوهم وإنزاله النور والبيان عليهم بواسطة إنزال التوراة والصفح عن الذنوب التى ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسألة النظر إلى الله جهرة ، ثم ما أخرجه لهم فى التيه من الماء العذب من الحجر وإنزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة ، وثالثها : إخبار النبى عليه السلام

بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم فى ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام إياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ، ثم لما أمروا بدخول الباب سجداً وأن يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد فى ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ، ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتى به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد فى السبت واعتدوا ، ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم « أتتخذنا هزواً » ، ثم لما شاهدوا إحياء الموتى ازدادوا قسوة ، فكأن الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذى أعزهم الله به وأنقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع مايعامل به أخلافهم محمداً عليه السلام ، فليهن عليكم أيها النبى والمؤمنون ما ترونه من عنادهم وإعراضهم عن الحق . ورابعها : تحذير أهل الكتاب الموجودين فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم فى تلك الوقائع المعدودة . وخامسها : تحذير مشركى العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود ، وسادسها : أنه احتجاج على مشركى العرب المنكرين للاعادة مع إقرارهم بالابتداء ، وهو المراد من قوله تعالى (كذلك يحيى الله الموتى) إذا عرفت هذا فنقول : إنه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء إلى الحق وقبولهم الإيمان منه ، وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم ، فقص الله تعالى عليه أخبار بنى إسرائيل فى العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب فى زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) وجهان الأول وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعى وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وإن كان للعموم لكننا حملناه على الخصوص لهذه القرينة ، روى أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود إلى كتاب الله وكذبوه فأنزل الله تعالى هذه الآية . الثانى : وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين ، قال القاضى وهذا أليق بالظاهر لأنه عليه السلام وإن كان الأصل فى الدعاء فقد كان فى الصحابة من يدعوهم إلى الإيمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها ، فصح أن يقول تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) ويريد به الرسول ومن هذا حاله من أصحابه وإذا كان ذلك صحيحاً فلا وجه لترك الظاهر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد بقوله (أن يؤمنوا لكم) هم اليهود الذين كانوا فى زمن الرسول عليه السلام لأنهم الذين يصح فيهم الطمع فى أن يؤمنوا وخلافه لأن الطمع إنما يصح فى المستقبل لا فى الواقع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكروا فى سبب الاستبعاد وجوها . أحدها : أفتطمعون أن يؤمنوا لكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب فى أن الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتمردين . الثانى: أفتطمعون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله ، الثالث : أفتطمعون أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ لقائل أن يقول : القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله ، فما الفائدة فى قوله (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) ؟ الجواب : أنه يكون إقراراً لهم بما دعوا إليه ولو كان الإيمان لله كما قال تعالى (فآمن له لوط) لما أقر بنبوته وبتصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا لأجلكم ولأجل تشددكم فى دعائهم إليه فيكون هذا معنى الإضافة .

أما قوله تعالى (وقد كان فريق منهم) فقد اختلفوا فى ذلك الفريق ، منهم من قال : المراد بالفريق من كان فى أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ، ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لأن الضمير فى قوله تعالى (وقد كان فريق منهم راجع إلى ماتقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) وقد بينا أن الذين تعلق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام . فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات ، قلنا لا نسلم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال إنه سمع كلام الله كما يقال لأحدنا سمع كلام الله إذا قرىء عليه القرآن .

أما قوله تعالى (ثم يحرفونه) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال القفال : التحريف التغيير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشىء والتحريف عنه ، قال تعالى (إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة) والتحريف هو إمالة الشىء عن حقه يقال قلم محرف إذا كان رأسه قط مائلا غير مستقيم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القاضى : إن التحريف إما أن يكون فى اللفظ أو فى المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام الله تعالى إذا كان باقياً على جهته وغيروا تأويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فإن أمكن أن يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فهو أولى ، وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وإن كان التنزيل ثابتاً وإنما يمتنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهوراً متواتراً كظهور القرآن فأما قبل أن يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه ، فإن كان تغييرهم له يؤثر فى قيام الحجة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر فى ذلك صح

وقوعه فالتحريف الذى يصح فى الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه ، فأما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما ، لم يعلم قصد الرسول فيه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أنا إن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا فى زمن موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حرفوا مالا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم . روى أن قوماً من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول فى آخره : إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس ، وأما إن قلنا المحرفون هم الذين كانوا فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالأقرب أن المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك إما أنهم حرفوا نعت الرسول وصفته أو لأنهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على أنهم أى شىء حرفوا .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ لقائل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقين فإن عناد البعض لا ينافى إقرار الباقين ؟ أجاب القفال عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم إنما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قومهم يتعمدون التحريف عناداً فأولئك إنما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون إلا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق وهو كقولك للرجل : كيف تفلح وأستاذك فلان ! أى وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا فى قوله (أفتطمعون) فقال قائلون : آيسهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم . وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد ، قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا أن يملكوا بلادنا . ثم إنا لا نقطع بأنهم لا يملكون بل نستبعد ذلك . ولقائل أن يقول : إن قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) استفهام على سبيل الإنكار فكان ذلك جزماً بأنهم لا يؤمنون ألبتة فايمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن ممتنع ، فحينئذ تعود الوجوه المقررة للخبر على ما تقدم .

أما قوله تعالى (من بعد ماعقلوه) فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما خلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلأجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما بينه الله تعالى من بعد فى قوله تعالى (واشتروا به ثمناً قليلا) وقال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) ويجب أن يكون فى عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأنا إن جوزنا ذلك لم يعلم المحق من المبطل وإن كثر العدد .

أما قوله تعالى (وهم يعلمون) فلقائل أن يقول : قوله تعالى (عقلوه وهم يعلمون) تكرار

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «٧٦» أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ «٧٧»

لا فائدة فيه : أجاب القفال عنه من وجهين ، الأول : من بعد ما عقلوه مراد الله فأولوه تأويلا فاسداً يعلمون أنه غير مراد الله تعالى . والثانى أنهم عقلوا مراد الله تعالى ، وعلموا أن التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ، ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجراءتهم أعظم ، ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم أعظم كان ذلك فى التسلية أقوى ، وفى الآية مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال القاضى قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) على ماتقدم تفسيره يدل على أن إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان بخلق الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذى تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين لأن على هذا القول أمرهم فى الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك ، وزواله موقوف على أن لا يخلقه فيهم ومن وجه آخر وهو أعظامه تعالى لذنبهم فى التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أو لا يعلموا لا يتغير ذلك وإضافته تعالى التحريف إليهم على وجه الذم تدل على ذلك ، واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مراراً وأطوار فلا فائدة فى الإعادة

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال أبو بكر الرازى تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الجاهل لأن قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) يفيد زوال الطمع فى رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به :

قوله تعالى ﴿ وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون ، أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ﴾ .

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن منافقى أهل الكتاب كانوا إذا لقوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذى آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وأن قوله حق ونجده بنعته وصفته فى كتابنا ، ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم بما فتح الله عليكم فى كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به ، فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف

بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضاً من الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، قال القفال : قوله (فتح الله عليكم) مأخوذ من قولهم قد فتح على فلان فى علم كذا أى رزق ذلك وسهل له طلبه .

أما قوله (عند ربكم) ففيه وجوه (أحدها) أنهم جعلوا محاجتهم به وقوله هو فى كتابكم هكذا محاجة عند الله ألا تراك تقول هو فى كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد (وثانيها) قال الحسن أى ليحاجوكم فى ربكم لأن المحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها محاجة فيه لأنها محاجة فى دينه (وثالثها) قال الأصم : المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل فيكون ذلك زائداً فى توبيخكم وظهور فضيحتكم على رءوس الخلائق فى الموقف لأنه ليس من اعتراف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الإنكار فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك مما يزيد فى انكشاف فضيحتهم فى الآخرة (ورابعها) قال القاضى أبو بكر : إن المحتج بالشىء قد يحتج ويكون غرضه من إظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم فى التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد أوجبت عليك عند الله وأقمت عليك الحجة بينى وبين ربى فإن قبلت أحسنت إلى نفسك وإن جحدت كنت الخاسر الخائب (وخامسها) قال القفال : يقال فلان عندى عالم أى فى اعتقادى وحكمى ، وهذا عند الشافعى حلال وعند أبى حنيفة حرام أى فى حكمهما وقوله (ليحاجوكم به عند ربكم) أى لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل فى حكم الله . وتأول بعض العلماء قوله تعالى (فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون) أى فى حكم الله وقضائه لأن القاذف إذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وإن كان فى نفسه صادقاً .

أما قوله (أفلا تعقلون) ففيه وجوه ، أحدها : أنه يرجع إلى المؤمنين فكأنه تعالى قال أفلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم أن الأمر لا مطمع لكم فى إيمانهم ، وهو قول الحسن ، وثانيها : أنه راجع إليهم فكأن عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم أتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به ، أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق بما أنتم عليه . وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه عنهم إلى غيرهم .

أما قوله تعالى (أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) ففيه قولان ، الأول : وهو قول الأكثرين إن اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به ، الثانى أنهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول فى أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم رباً يعلم سرهم وعلانيتهم وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم ، وعلى القولين جميعاً فهذا الكلام زجر

وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ «٧٨» فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ «٧٩»

لهم عن النفاق ، وعن وصية بعضهم بعضاً بكتمان دلائل نبوة محمد . والأقرب أن اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لأنه لا يكاد يقال على طريق الزجر : أولا يعلم كيت وكيت إلا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجراً له عن ذلك الفعل ، وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون أن يسر إلى إخوانهم النهى عن إظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالماً بالسر والعلانية ، فشأنهم من هذه الجهة أعجب قال القاضي : الآية تدل على أمور أحدها : أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك الأقوال والأفعال ، وثانيها : أنها تدل على صحة الحجاج والنظر وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وأن ذلك كان ظاهراً عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه ، وثالثها : أنها تدل على أن الحجة قد تكون إلزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة . ورابعها : أنها تدل على أن الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم جرماً ووزراً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني ، وإن هم إلا يظنون ، فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا ، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون ﴾

اعلم أن المراد بقوله (ومنهم أميون) اليهود لأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقهم فالفرقة الأولى هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية : المنافقون ، والفرقة الثالثة : الذين يجادلون المنافقين ، والفرقة الرابعة : هم المذكورون في هذه الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم ، فبين الله تعالى أن الذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحداً بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة فإن فيهم من يعاند الحق ويسعى في إضلال الغير وفيهم من يكون متوسطاً ، وفيهم من يكون عامياً محضاً مقلداً ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا فى الأمى فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول . وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثانى أصوب لأن الآية فى اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب » وذلك يدل على هذا القول ، ولأن قوله (لا يعلمون الكتاب) لا يليق إلا بذلك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ « الأمانى » جمع أمنية ولها معان مشتركة فى أصل واحد ، أحدها : ما تخيله الإنسان فيقدر فى نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ، ومن هذا قولهم : فلان يعد فلاناً ويمنيه ومنه قوله تعالى (يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً) فإن فسرنا الأمانى بهذا كان قوله (إلا أمانى إلا ماهم عليه من من أمانيهم فى أن الله تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم وأن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم وما تمنيهم أحبارهم من أن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة . وثانيها . (إلا أمانى) إلا أكاذيب مختلفة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد ، قال أعرابى لابن دأب فى شىء حدث به . أهذا شىء رويته أم تمنيته أم اختلقته . وثالثها (إلا أمانى) أى إلا ما يقرأون من قوله : تمنى كتاب الله أول ليلة . قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى إذا قدر لأن المتمنى يقدر فى نفسه ويحوز ما يتمناه وكذلك المختلق والقارىء يقدر أن كلمة كذا بعد كذا ، قال أبو مسلم حمله على تمنى القلب أولى بدليل قوله تعالى (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم) أى تمنيهم . وقال الله تعالى (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به) وقال (تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم) وقال تعالى (وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون) بمعنى يقدرون ويخرصون . وقال الأكثرون حمله على القراءة أولى كقوله تعالى (إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته) ولأن حمله على القراءة أليق بطريقة الاستثناء لأنا إذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لا يعلمون الكتاب إلا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكرهم فيقبلونه ، ثم إنهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل ، وإذا حمل على أن المراد الأحاديث والأكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادراً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (إلا أمانى) من الاستثناء المنقطع ، قال النابغة :

حلفت يميناً غير ذى مثنوية ولا علم إلا حسن ظن بغائب

وقرىء « إلا أمانى » بالتخفيف . أما قوله تعالى (وإن هم إلا يظنون) فكالمحقق لما قلناه لأن الأمانى إن أريد بها التقدير والفكر لأمور لا حقيقة لها فهى ظن ويكون ذلك تكراراً . ولقائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار وإذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكأنه تعالى قال : ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا بأن يتلى عليهم فيسمعوه وإلا بأن يذكرهم تأويله كما يراد فيظنوه ، وبين تعالى أن هذه الطريقة لا توصل إلى الحق ، وفى الآية مسائل . أحدها : أن المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن ، وثانيها : بطلان التقليد مطلقاً وهو مشكل لأن

التقليد فى الفروع جائز عندنا ، وثالثها : أن المضل وإن كان مذموماً فالمغتر بإضلال المضل أيضا مذموم لأنه تعالى ذمهم وإن كانوا بهذه الصفة ، ورابعها : أن الاكتفاء بالظن فى أصول الدين غير جائز والله أعلم . أما قوله تعالى (فويل) فقالوا : الويل كلمة يقولها كل مكروب ، وقال ابن عباس إنه العذاب الأليم : وعن سفيان الثورى : إنه صديد أهل جهنم ، وعن رسول الله ﷺ : إنه واد فى جهنم يهوى فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره ، قال القاضى «ويل» يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد فى جهنم أو عن العذاب العظيم

أما قوله تعالى (يكتبون الكتاب بأيديهم) ففيه وجهان : الأول : أن الرجل قد يقول كتبت إذا أمر بذلك ففائدة قوله (بأيديهم) أنه لم يقع منهم إلا على هذا الوجه . الثانى : أنه تأكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التأكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبته بيمينك . أما قوله تعالى (ثم يقولون هذا من عند الله) فالمراد أن من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب فى غاية الرداءة لأنهم ضلوا عن الدين وأضلوا وباعوا آخرتهم بدنياهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فإن المعلوم أن الكذب على الغير بما يضر يعظم إثمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم إلى الكذب الاضلال ويضم إليهما حب الدنيا والاحتيال فى تحصيلها ويضم إليها أنه مهد طريقاً فى الإضلال باقياً على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى مافعلوه فان قيل . إنه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما كتبة الكتاب والآخر إسناده إلى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة أو على إسناد المكتوب إلى الله أو عليهما معاً ؟ قلنا : لاشك أن كتبة الأشياء الباطلة لقصد الإضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جداً . أما قوله تعالى (ليشتروا به ثمناً قليلا) فهو تنبيه على أمرين . الأول : أنه تنبيه على نهاية شقاوتهم لأن العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل فى الآخرة لأجل الأجر العظيم فى الدنيا ، فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم فى الآخرة لأجل النفع الحقير فى الدنيا ، الثانى : أنه يدل على أنهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل إنما فعلوه طلباً للمال والجاه ، وهذا يدل على أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالتراضى فهو محرم ، لأن الذى كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ، ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه .

أما قوله تعالى (فويل لهم مما كتبت أيديهم) فالمراد أن كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل فى الكسب ، ولو لم يعد ذكره كان يجوز أن يقال إن مجموعهما يقتضى الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فأزال الله تعالى هذه الشبهة واختلفوا فى قوله تعالى (مما يكسبون) هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والأقرب فى نظام الكلام أنه راجع إلى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وإن كان الأقرب من حيث العموم أنه يشمل الكل ، لكن الذى يرجح الأول أنه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لأن الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «٨٠»

به ما تقدم ذكره . قال القاضى دلت الآية على أن كتابتهم ليست خلقاً لله تعالى لأنها لو كانت خلقاً لله تعالى لكانت إضافتها إليه تعالى بقولهم (هو من عند الله) ذلك حقيقة لأنه تعالى إذا خلقها فيهم فهب أن العبد مكتسب إلا أن انتساب الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب فكان إسناد تلك الكتبة إلى الله تعالى أولى من إسنادها إلى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها . أنها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا أن تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى . والجواب أن الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهى أيضاً تكون كذلك والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله مالا تعلمون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم إلا أياماً قليلة ، وهذا الجزم لا سبيل إليه بالعقل ألبتة أما على قولنا ، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه فى فعله فلا طريق إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعى، وأما على قول المعتزلة فلأن العقل يدل عندهم على أن المعاصى يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج فى تقدير العقاب مدة ثم فى زواله بعدها إلى سمع يبين ذلك، فثبت أن على المذهبين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعى ، وحيث توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك ، وههنا مسألتان:

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكروا فى تفسير الأيام المعدودة وجهين الأول: أن لفظ الأيام لا تضاف إلا إلى العشرة فما دونها ولا تضاف إلى ما فوقها فيقال: أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر إلا أن هذا يشكل بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات) هى أيام الشهر كله وهى أزيد من العشرة ثم قال القاضى إذا ثبت أن الأيام محمولة على العشرة فما دونها فالأشبه أن يقال إنه الأقل أو الأكثر لأن من يقول ثلاثة يقول أحمله على أقل الحقيقة فله وجه ، ومن يقول عشرة يقول أحمله على الأكثر وله وجه ، فأما حمله على الواسطة أعنى على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له ، لأنه ليس عدد أولى من عدد اللهم إلا إذا جاءت فى تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها، وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام قال مجاهد : إن اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالله تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوما ، فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام . وحكى الأصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذان الوجهان ضعيفان. أما الأول : فلأنه

ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنه وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملازمة ألبتة . وأما الثانى : فلأنه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك . أما على قولنا فلأنه يحسن من الله كل شىء بحكم المالكية ، وأما عند المعتزلة فلأن العاصى يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو ، فان قيل أليس أنه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال (وجزاء سيئة سيئة مثلها) فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية ؟ قلنا إن المعصية تزداد بقدر النعمة . فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جداً

الوجة الثانى : روى عن ابن عباس أنه فسر هذه الأيام بالأربعين وهو عدد الأيام التى عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضاً كالكلام على السبعة .

الوجه الثالث : قيل فى معنى « معدودة » قليلة كقوله تعالى (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة) والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذهبت الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم « دعى الصلاة أيام إقرائك » فمدة الحيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياماً ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه . فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة ، والإشكال عليه ما تقدم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكر ههنا (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) وفى آل عمران (إلا أياماً معدودات) ولقائل أن يقول لم كانت الأولى معدودة والثانية معدودات والموصوف فى المكانين موصوف واحد وهو « أياماً » ؟ والجواب أن الاسم إن كان مذكراً فالأصل فى صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وإن كان مؤنثاً كان الأصل فى صفة جمعه الألف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابى مكسورات إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكر فى بعض الصور نادراً نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى (فى أيام معدودات) و (فى أيام معلومات) فالله تعالى تكلم فى سورة البقرة بما هو الأصل وهو قوله (أياماً معدودة) وفى آل عمران بما هو الفرع .

أما قوله تعالى (قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ العهد فى هذا الموضع يجرى مجرى الوعد والخبر ، وإنما سمى خبره سبحانه عهداً لأن خبره سبحانه أوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد من الله لا يكون إلا بهذا الوجه.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف « فلن يخلف الله » متعلق بمحذوف وتقديره إن اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (أتخذتم) ليس باستفهام بل هو إنكار لأنه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله فى إبطال قولهم أن يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهى أنه لا سبيل

إلى معرفة هذا التقدير إلا بالسمع ، فلما لم يوجد الدليل السمعى وجب ألا يجوز الجزم بهذا التقدير .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله تعالى (فلن يخلف الله عهده) يدل على أنه سبحانه وتعالى منزه عن الكذب وعده ووعيده قال أصحابنا لأن الكذب صفة نقص والنقص على الله محال، وقالت المعتزلة لأنه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه والكذب قبيح لأنه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنياً عنه يستحيل أن يفعله فدل على أن الكذب منه محال فلهذا قال (فلن يخلف الله عهده) فإن قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه ، فلما خص الوعد بأنه لا يخلفه علمنا أن الخلف فى الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لأن الخلف فى الوعد لؤم وفى الوعيد كرم . قلنا الدلالة المذكورة قائمة فى جميع أنواع الكذب .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الجبائى: دلت الآية على أنه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده على أنه تعالى يخرج أهل المعاصى والكبائر من النار بعد التعذيب لأنه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول ، وإذا ثبت أنه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت أنه تعالى دلهم على وعيد العصاة إذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائماً على ما هو قول الوعيدية ، وإذا ثبت ذلك فى سائر الأمم وجب ثبوته فى هذه الأمة لأن حكمه تعالى فى الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف فى الأمم إذ كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف ، واعلم أن هذا الوجه فى نهاية التعسف فنقول لا نسلم أنه تعالى ما وعد موسى أنه يخرج أهل الكبائر من النار ، قوله : لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم ، قلنا لم قلت إنه تعالى لو وعدهم ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ؟ ثم إنا نبين شرعاً أن ذلك غير لازم من وجوه : أحدها : لعل الله تعالى إنما أنكر عليهم لأنهم قللوا أيام العذاب فان قولهم (لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) يدل على أيام قليلة جداً فالله تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا أنه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب وثانيها : أن المرجئة يقطعون فى الجملة بالعفو فأما فى حق الشخص المعين فلا سبيل إلى القطع فلما حكموا فى حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم أنكر الله عليهم ذلك . وثالثها : أنهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع ، سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى عليه السلام أنه يخرج أهل الكبائر من النار فلم قلت إنه لا يخرجهم من النار؟ بيانه أنه فرق بين أن يقال إنه تعالى ما وعده إخراجهم من النار وبين أن يقال إنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والأول لا مضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى إلا أنه سيفعله يوم القيامة وإنما رد على اليهود وذلك لأنهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم أن يتوقفوا فيه وأن لا يقطعوا لا بالنفى ولا بالإثبات ، سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت إنه لا يخرج عصاة هذه الأمة من النار ، وأما قول الجبائى : لأن حكمه تعالى فى الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف فى الأمم . فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يتفضل على البعض بالاسقاط وأن لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت أن هذا الاستدلال

بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٨١»

ضعيف . أما قوله تعالى (أم تقولون على الله مالا تعلمون) فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه إذا كان لا طريق إلى التقدير المذكور إلا السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوماً لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد أحدها : أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذى قالوه لا عن دليل علمنا أن القول بغير دليل باطل . وثانيها : أن كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير إلى الإثبات أو إلى النفى إلا بدليل سمعى ، وثالثها : أن منكرى القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لأن القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون التمسك به جائزاً لقوله تعالى (أم تقولون على الله مالا تعلمون) ذكر ذلك فى معرض الإنكار . والجواب : أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند إلى القياس أو إلى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم .

قوله تعالى ﴿ بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾

قال صاحب الكشاف «بلى» إثبات لما بعد حرف النفى وهو قوله تعالى (لن تمسنا النار) أى بلى تمسكم أبداً بدليل قوله (هم فيها خالدون) أما السيئة فانها تتناول جميع المعاصى قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها ، من يعمل سوءاً يجز به) ولما كان من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فحالها سواء فى أن فاعلها يخلد فى النار لا جرم بين تعالى أن الذى يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطة به ، ومعلوم أن لفظ الإحاطة حقيقة فى إحاطة جسم بجسم آخر كإحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك ههنا ممتنع فنحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة لوجهين . أحدهما : أن المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محيطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة ، والثانى أن الكبيرة إذا أحبطت ثواب الطاعات فكأنها استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالإنسان بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص منه فكأنه تعالى قال : بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرته بطاعاته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، فإن قيل هذه الآية وردت فى حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذى استدلت المعتزلة به فى إثبات الوعيد لأصحاب الكبائر .

واعلم أن هذه المسألة من معظمات المسائل ، ولنذكرها ههنا فنقول : اختلف أهل القبلة فى وعيد أصحاب الكبائر ، فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان ، منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج . ومنهم من أثبت وعيداً منقطعاً وهو قول بشر المريسى

والخالد ، ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب إلى مقاتل بن سليمان المفسر . والقول الثالث أنا نقطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض المعاصى ولكنا نتوقف فى حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ، ونقطع بأنه تعالى إذا عذب أحداً منهم مدة فانه لا يعذبه أبداً بل يقطع عذابه ، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية فيشتمل هذا البحث على مسألتين إحداهما فى القطع بالوعيد والأخرى فى أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا ؟

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة أولا . ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل أصحابنا رحمهم الله ، أما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة فى هذا الباب وتلك العمومات على جهتين ، بعضها وردت بصيغة « من » فى معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع ، أما النوع الأول فآيات ، إحداها : قوله تعالى فى آية المواريث (تلك حدود الله) إلى قوله (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لأن كلمة « من » فى معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت فى أصول الفقه ، فمتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذى يبطل قوله وجهان : أحدهما : أنه تعالى بين حدوده فى المواريث ثم وعد من يطيعه فى تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالإيمان والتصديق به تعالى فهو أقرب إليها إلى الطاعة فيها ممن يكون منكراً لربوبيته ومكذباً لرسله وشرائعه ، فترغيبه فى الطاعة فيها أخص ممن هو أقرب إلى الطاعة فيها وهو المؤمن ، ومتى كان المؤمن مراداً بأول الآية فكذلك بآخرها ، الثانى : أنه قال (تلك حدود الله) ولا شبهة فى أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد ، فاقتضى سياق الآية أن الوعيد متعلق بالمعصية فى هذه الحدود فقط دون أن يضم إلى ذلك تعدى حدود أخر ، ولهذا كان مزجوراً بهذا الوعيد فى تعدى هذه الحدود فقط ولو لم يكن مراداً بهذا الوعيد لما كان مزجوراً به ، وإذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر ، فان قيل إن قوله تعالى (ويتعد حدوده) جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدى فإنه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده ، وإذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لامحالة دون المؤمن ، قلنا الأمر وإن كان كما ذكرتم نظرا إلى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على أنه ليس المراد ههنا تعدى جميع الحدود ، أحدها : أنه تعالى قدم على قوله (ويتعد حدوده) قوله تعالى (تلك حدود الله) فانصرف قوله (ويتعد حدوده) إلى تلك الحدود ، وثانيها : أن الأمة متفقون على أن المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصى ، ولو صح ما ذكرتم

أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق ، أما أنه يؤكد فلقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق ، فبالاجماع وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد فى أصله للاستغراق لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد أجماعاً ، والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتاً فى الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا فى الأصل ، وإنما حصل بهذه الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ فى تقوية الحكم بل فى إعطاء حكم جديد وكانت مبينة المجمل لا مؤكدة ، وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلا فى الأصل ، وثالثها : أن الألف واللام إذا دخلا فى الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى مابه تحصل المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب ، وأما صرفه إلى مادون الكل فانه لا يفيد المعرفة لأنه ليس بعض الجمع أولى من بعض فكان يبقى مجهولا . فان قلت إذا أفاد جمعاً مخصوصاً من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس ، قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الألف واللام ، لأنه لو قال رأيت رجالا أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره ، فدل على أن للألف واللام فائدة زائدة وما هى إلا الاستغراق ، ورابعها : أنه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم . وخامسها : الجمع المعرف فى اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فإنه يجوز أن يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ، ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع ، إذا ثبت هذا فنقول إن المفهوم من الجمع المعرف ، إما الكل أو ما دونه ، والثانى باطل لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف ، وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعرف مفيداً للكل والله أعلم . أما على طريقة أبى هاشم ، وهى أن الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين . الأول : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله (وإن الفجار لفى جحيم) يقتضى أن الفجور هى العلة ، وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفى هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهى أن اللام فى قوله (وإن الفجار) ليست لام تعريف بل هى بمعنى الذى ويدل عليه وجهان . أحدهما : أنها تجاب بالفاء كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وكما تقول الذى يلقانى فله درهم ، الثانى أنه يصح عطف الفعل على الشىء الذى دخلت هذه اللام عليه قال تعالى (إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً) فلولا أن قوله (إن المصدقين) بمعنى إن الذين أصدقوا لما صح أن يعطف عليه قوله (وأقرضوا الله) وإذا ثبت ذلك كان قوله (وإن الفجار لفى جحيم) معناه إن الذين فجروا فهم فى الجحيم ، وذلك يفيد العموم . الآية الثانية فى هذا الباب : قوله تعالى (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ، ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً) ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالألف واللام

وثالثها : قوله تعالى (ونذر الظالمين فيها جثياً) ورابعها : قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم) بين أنه يؤخر عقابهم إلى يوم آخر وذلك إنما يصدق أن لو حصل عقابهم فى ذلك اليوم .

النوع الثالث من العمومات : صيغ الجموع المقرونة بحرف الذى ، فأحدها : قوله تعالى (ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون) وثانيها : قوله تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) وثالثها : قوله تعالى (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وإن كان معترفا بالله ورسوله ، ورابعها : قوله تعالى (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة) ولم يفصل فى الوعيد بين الكافر وغيره ، وخامسها : قوله تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله وسادسها : قوله تعالى (وليست التوبة للذين يعملون السيئات) ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به إلى التوبة حاجة ، وسابعها : قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا) فبين ما على الفاسق من العذاب فى الدنيا والآخرة ، وثامنها : قوله تعالى (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة) .

النوع الرابع من العمومات قوله تعالى (سيطوقون مابخلوا به يوم القيامة) توعد على منع الزكاة

النوع الخامس من العمومات : لفظة « كل » وهو قوله تعالى (ولو أن لكل نفس ظلمت ما فى الأرض لافتدت به) فبين ما يستحق الظالم على ظلمه .

النوع السادس : ما يدل على أنه سبحانه لا بد وأن يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى (قال لا تختصموا لدى وقد قدمت إليكم بالوعيد ، ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) بين أنه لا يبدل قوله فى الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين : أحدهما : أنه تعالى جعل العلة فى إزاحة العذر تقديم الوعيد أى بعد تقديم الوعيد لم يبق لأحد علة ولا مخلص من عذابه ، والثانى : قوله تعالى (ما يبدل القول لدى) وهذا صريح فى أنه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه ، فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن . أما عمومات الأخبار فكثيرة .

فالنوع الأول : المذكور بصيغة « من » أحدها : ما روى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أكل بأخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ بأخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة » وهذا نص فى وعيد الفاسق ، ومعنى أقامه أى جازاه على ذلك ، وثانيها : قال عليه السلام « من كان ذا لسانين وذا وجهين كان فى النار ذا لسانين وذا وجهين » ولم يفصل بين المنافق وبين غيره فى هذا الباب ، وثالثها : عن سعيد بن زيد قال عليه السلام « من ظلم قيد شبر من

أرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين ، ورابعها . عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « المؤمن من أمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذى نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه » وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين . وخامسها : عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من جاء يوم القيامة بريئاً من ثلاثة دخل الجنة : الكبر والغلول والدين » وهذا يدل على أن صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة وإلا لم يكن لهذا الكلام معنى ، والمراد من الدين من مات عاصياً مانعاً ولم يرد التوبة ولم يتب عنه ، وسادسها : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من سلك طريقاً يطلب به علماً سهل الله له طريقاً من طرق الجنة ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه » وهذا نص فى أن الثواب لا يكون إلا بالطاعة ، والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل الصالح ، وسابعها : عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر فى الدنيا ولم يتب منها لم يشربها فى الآخرة » وهو صريح فى وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لأنه إذا لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين . وثامنها : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام « إنما أنا بشر مثلكم ولعلكم تختصمون إلى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه فانما قطعت له قطعة من النار » وتاسعها : عن ثابت بن الضحاك قال قال عليه السلام « من حلف بملة سوى الإسلام كاذباً متعمداً فهو كما قال ومن قتل نفسه بشىء يعذب به فى نار جهنم » وعاشرها : عن عبدالله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام فى الصلاة « من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة ولا ثواباً وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبى بن خلف » وهذا نص فى أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الأبد ، الحادى عشر : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال عليه السلام « من لقى الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن » ولما ثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه إحباط العمل ، الثانى عشر : عن أبى هريرة قال قال عليه السلام « من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأ بها بطنه يهوى فى نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن تردى من جبل متعمداً فقتل نفسه فهو متردٍ فى نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً » ، الثالث عشر : عن أبى ذر قال عليه السلام « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم ، قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا ؟ قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذباً » يعنى بالمسبل المتكبر الذى يسبل إزاره ، ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب أليم فهو من أهل النار ، وورود فى الفاسق نص فى الباب ، الرابع عشر : عن أبى هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضاً من

الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ، ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه فى النار لأن المكلف لا بد وأن يكون فى الجنة أو فى النار . الخامس عشر : عن أبى هريرة قال قال عليه السلام « من كتم علماً ألجم بلجام من نار يوم القيامة » ، السادس عشر : عن ابن مسعود قال قال عليه السلام « من حلف على يمين كاذباً ليقطع بها مال أخيه لقى الله وهو عليه غضبان » وذلك لأن الله تعالى يقول (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا) إلى آخر الآية ، وهذا نص فى الوعيد ونص فى أن الآية واردة فى الفساق كورودها فى الكفار ، السابع عشر : عن أبى أمامة قال قال عليه السلام « من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرىء مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار ، قيل يارسول الله وإن كان شيئاً يسيراً ، قال وإن كان قضيبا من أراك » الثامن عشر : عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فأتاه رجل وقال إنى رجل معيشتى من هذه التصاوير ، فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من صور فإن الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ، ومن استمع إلى حديث قوم يفرون منه صب فى أذنيه الآنك ومن يرى عينيه فى المنام ما لم يره كلف أن يعقد بين شعيرتين » التاسع عشر : عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت ، وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة » . العشرون : عن ابن عمر فى مناظرته مع عثمان حين أراد أن يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من كان قاضياً يقضى بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضياً يقضى بالجور كان من أهل النار » الحادى والعشرون : قال عليه السلام « من ادعى أباً فى الإسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام » . الثانى والعشرون : عن الحسن عن أبى بكرة قال عليه السلام « من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة » وإذا كان فى قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الثالث والعشرون : عن أبى سعيد الخدرى قال قال عليه السلام « من لبس الحرير فى الدنيا لم يلبسه فى الآخرة » وإذا لم يلبسه فى الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى (وفيها ما تشتهيه الأنفس) .

النوع الثانى : من العمومات الإخبارية الواردة لا بصيغة «من» وهى كثيرة جداً ، الأول : عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام « لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ، ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع ، الثانى : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال عليه السلام « ثلاثة يدخلون الجنة : الشهيد ، وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه : وعفيف متعفف ، وثلاثة يدخلون النار : أمير مسلط ، وذو ثروة من مال لا يؤدى حق الله ، وفقير فخور » الثالث : عن أبى هريرة قال قال عليه السلام « إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من

القطيعة ، قال نعم ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ؟ قالت بلى قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤا إن شئتم) فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم ، أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم) وهذا نص فى وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية ، وفى حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى « أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته » وفى حديث أبى بكرة أنه عليه السلام قال « ما من ذنب أجدر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة فى الدنيا مع ما يدخره فى الآخرة من البغى وقطيعة الرحم) الرابع : عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين « ما حق الله على العباد ؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً قال فما حقهم على الله إذا فعلوا ذلك ؟ قال أن يغفر لهم ولا يعذبهم » ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يغفر لهم إذا لم يعبدوه . الخامس : عن أبى بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار ، فقال يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال إنه كان حريصاً على قتل صاحبه » رواه مسلم . السادس : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام « الذى يشرب فى آنية الذهب والفضة إنما يجرجر فى بطنه نار جهنم » السابع : عن أبى سعيد الخدرى قال قال عليه السلام « والذى نفسى بيده لا يبغض أهل البيت رجل إلا أدخله الله النار » وإذا استحقوا النار ببعضهم فلأن يستحقوها بقتلهم أولى ، الثامن : فى حديث أبى هريرة : أنا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عام خيبر إلى أن كنا بوادى القرى فبينما يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيئاً له الجنة ، قال رسول ﷺ « كلا والذى نفسى بيده إن الشملة التى أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه ناراً » فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك أو بشرا كين إلى رسول الله فقال عليه السلام شراك من نار أو شرا كين من النار . التاسع : عن أبى بردة عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ « ثلاثة لا يدخلون الجنة : مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر » العاشر : عن أبى هريرة قال عليه السلام « ما من عبد له مال لا يؤدى زكاته إلا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبهته وظهره حتى يقضى الله بين عباده فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون » هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار . أجاب أصحابنا عنها من وجوه أولها : أنا لا نسلم أن صيغة « من » فى معرض الشرط للعموم ، ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم والذى يدل عليه أمور . الأول : أنه يصح إدخال لفظى الكل والبعض على هاتين اللفظتين كل من دخل دارى أكرمته وبعض من دخل دارى أكرمته ، ويقال أيضاً كل الناس كذا ، وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة « من » للشرط تفيد الاستغراق لكان إدخال لفظ الكل عليه

تكريراً وإدخال لفظ البعض عليه نقضاً ، وكذلك فى لفظ الجمع المعرف ، فثبت أن هذه الصيغ لا تفيد العموم . الثانى : وهو أن هذه الصيغ جاءت فى كتاب الله ، والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض ، فإن أكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولابد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لا يفيد . الثالث . وهو أن هذه الصيغ لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحال إدخال لفظ التأكيد عليها لأن تحصيل الحاصل محال فحيث حسن إدخال هذه الألفاظ عليها علمنا أنها لا تفيد معنى العموم لا محالة ، سلمنا أنها تفيد معنى ولكن إفادة قطعية أو ظنية ؟ الأول ممنوع وباطل قطعاً لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس كثيراً ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى (وأوتيت من كل شىء) فاذا كانت هذه الألفاظ تفيد معنى العموم إفادة ظنية ، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات ، سلمنا أنها تفيد معنى العموم إفادة قطعية ولكن لابد من اشتراط أن لا يوجد شىء من المخصصات ، فانه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص إلى العام فلم قلتم إنه لم يوجد شىء من المخصصات ؟ أقصى ما فى الباب أن يقال بحثنا فلم نجد شيئاً من المخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . وإذا كانت إفادة هذه الألفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفى المخصصات ، وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لاتحصل الدلالة ، ومما يؤكد هذا المقام قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) حكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ، ثم إنا شاهدنا قوماً منهم قد آمنوا فعلمنا أنه لابد من أحد الأمرين إما لأن هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول أو لأنها وإن كانت موضوعة لهذا المعنى إلا أنه قد وجدت قرينة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لأجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص . وأما ما كان هناك فلم يجوز مثله ههنا ؟ سلمنا أنه لا بد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام والخاص مقدم على العام لا محالة ، سلمنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه ، الأول : أن الوفاء بالوعد أدخل فى الكرم من الوفاء بالوعيد ، والثانى : أنه قد اشتهر فى الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى ، الثالث وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالتحصيل من حق الله تعالى ، سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت فى حق الكفار فلا تكون قاطعة فى العمومات فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، قلنا هب أنه كذلك ، ولكن لما رأينا كثيراً من الألفاظ العامة وردت فى الأسباب الخاصة ، والمراد تلك الأسباب الخاصة فقط علمنا أن

إفادتها للعموم لا يكون قوياً والله أعلم .

أما الذين قطعوا بنفى العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه (الأول (قوله تعالى (إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وقوله تعالى (إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى) دلت هذه الآية على أن ماهية الخزى والسوء والعذاب مختصة بالكافر فوجب أن لا يحصل فرد من أفراد هذه الماهية لأحد سوى الكافرين (الثانى) قوله تعالى (قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً) حكم تعالى بأنه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها ، وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب (الثالث) قوله تعالى (وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وكلمة « على » تفيد الحال كقولك : رأيت الملك على أكله أى رأيته حال اشتغاله بالأكل فكذا ههنا وجب أن يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر للكافر لقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) إلا أنه ترك العمل به هناك فبقى معمولا به فى الباقى والفرق أن الكفر أعظم حالا من المعصية (الرابع) قوله تعالى (فأنذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى) وكل نار فإنها متلظية لا محالة فكأنه تعالى قال إن النار لا يصلاها إلا الأشقى الذى هو المكذب المتولى (الخامس) قوله تعالى (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء إن أنتم إلا فى ضلال كبير) دلت الآية على أن جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة فى الكفار ألا ترى أنه يقول قبله (وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير ، إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهى تفور ، تكاد تميز من الغيظ) وهذا يدل على أنها مخصوصة فى بعض الكفار وهم الذين قالوا (بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء) وليس هذا من قول جميع الكفار لأنا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تمنع من عموم ما بعدها .

أما قوله إن هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم ، فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شىء على محمد ، وإذا كان كذلك فقد صدق عليهم أنهم كانوا يقولون ما نزل الله من شىء (السادس) قوله تعالى (وهل يجازى إلا الكفور) وهذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الأصلى . (السابع) أنه تعالى بعد ما أخبر أن الناس صنفان : بيض الوجوه وسودهم قال (فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب) فذكر أنهم الكفار . و (الثامن) أنه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة أصناف ، السابقون وأصحاب الميمنة ، وأن صحاب المشأمة . بين أن السابقين وأصحاب الميمنة فى الجنة وأصحاب المشأمة فى النار ثم بين أنهم كفار بقوله (وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون) (التاسع) أن صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من أدخل النار فإنه يخزى فإذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وإنما قلنا إن صاحب الكبيرة

لا يخزى لأن صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وإنما قلنا إنه مؤمن لما سبق بيانه فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) من أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزى لوجوه . أحدها : قوله تعالى (يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه) وثانيها : قوله (إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وثالثها : قوله تعالى (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم) إلى أن حكى عنهم أنهم قالوا (ولا تخزنا يوم القيامة) ، ثم إنه تعالى قال (فاستجاب لهم ربهم) ومعلوم أن الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض يدخل فيه العاصى والزانى وشارب الخمر ، فلما حكى الله عنهم أنهم قالوا (ولا تخزنا يوم القيامة) ثم بين أنه تعالى استجاب لهم فى ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم ، فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لايخزى عصاة أهل القبلة ، وإنما قلنا إن كل من أدخل النار فقد أخزى لقوله تعالى (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار . العاشر : العمومات الكثيرة الواردة فى الوعد نحو قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فحكم بالفلاح على كل من آمن ، وقال إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقوله (وعمل صالحاً) نكرة فى الإثبات فيكفى فيه الإثبات بعمل واحد وقال (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة) وإنها كثيرة جداً ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة . والجواب عن هذه الوجوه أنها معارضة بعمومات الوعيد ، والكلام فى تفسير كل واحد من هذه الآيات يجىء فى موضعه إن شاء الله تعالى ، أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو فى حق البعض وتوقفوا فى البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات . الحجة الأولى : : الآيات الدالة على كون الله تعالى عفواً غفوراً كقوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات ويعلم ما تفعلون) وقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير) وقوله (ومن آياته الجور فى البحر كالأعلام) إلى قوله (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) وأيضاً أجمعت الأمة على أن الله يعفوا عن عباده وأجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فنقول : العفو إما أن يكون عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه أو عمن لايحسن عقابه ، وهذا القسم الثانى باطل ، لأن عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ، ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال إنه عفا ، ألا ترى أن الإنسان إذا لم يظلم أحداً لا يقال أنه عفا عنه ، إنما يقال له عفا إذا كان له أن يعذبه فتركه ولهذا قال (وأن تعفوا أقرب للتقوى) ولأنه تعالى قال (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فلو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريراً

من غير فائدة ، فعلمنا أن العفو عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا . الحجة الثانية : الآيات الدالة على كونه تعالى غافراً وغفوراً وغفاراً ، قال تعالى (غافر الذنب وقابل التوب) وقال (وربك الغفور ذو الرحمة) وقال (وإنى لغفار لمن تاب) وقال (غفرانك ربنا وإليك المصير) والمغفرة ليست عبارة عن إسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن إسقاط العقاب عمن يحسن عقابه ، وإنما قلنا أن الوجه الأول باطل لأنه تعالى يذكر صفة المغفرة فى معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الأول لم يبق هذا المعنى لأن ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كأنه أحسن إلى نفسه فانه لو فعله لا ستحق الذم واللوم والخروج عن حد الإلهية فهو بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثانى وهو المطلوب . فإن قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا إلى الآخرة والدليل على أن العفو مستعمل فى تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى فى قصة اليهود (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) والمراد ليس إسقاط العقاب بل تأخيره إلى الآخرة وكذلك قوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير) أى ما يعجل الله تعالى من مصائب عقابه إما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المعجلة فبذنوبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها ، وكذا قوله تعالى (ومن آياته الجوار فى البحر كالأعلام) إلى قوله (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) أى لو شاء إهلاكهن لأهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب . والجواب : العفو أصله من عفا أثره أى أزاله ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المسمى من العفو الإزالة لهذا قال تعالى (فمن عفى له من أخيه شىء) وليس المراد منه التأخير بل الإزالة وكذا قوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) وليس المراد منه التأخير إلى وقت معلوم بل الإسقاط المطلق ، ومما يدل على أن العفو لا يتناول التأخير أن الغريم إذا أخر المطالبة لا يقال إنه عفا عنه ولو أسقطه يقال إنه عفاعنه فثبت أن العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير الحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما والاستدلال بها أن رحمته سبحانه إما أن تظهر بالنسبة إلى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو إلى العصاة الذين يستحقون العقاب والأول باطل لأن رحمته فى حقهم إما أن تحصل لأنه تعالى أعطاهم الثواب الذى هو حقهم أو لأنه تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم والأول باطل لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا ترى أن من كان له على إنسان مائة دينار فأخذها منه قهراً وتكليفاً لا يقال فى المعطى إنه أعطى الآخذ ذلك القدر رحمة ، والثانى باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو حقه كالمستغنى عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة فى الإنعام ولا تسمى البتة رحمة ، ألا ترى أن السلطان المعظم إذا كان فى خدمته أمير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ، ثم إن السلطان ضم إلى ماله من الملك مملكة أخرى فإنه لا يقال إن السلطان رحمه بل يقال زاد فى الإنعام عليه فكذا

ههنا . أما القسم الثانى : وهو أن رحمته إنما تظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب فإما أن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق ، وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لأجل أنه ما ظلمنا ، فبقى أنه إنما يكون رحيما لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن ترك عقابهم واجب ؛ فدل على أن رحمته إنما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة،فان قيل:لم لايجوز أن تكون رحمته لأجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ، ولأنه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة ؟ قلنا : أما الأول فانه يفيد كونه رحيما فى الدنيا فأين رحمته فى الآخرة مع أن الأمة مجتمعة على أن رحمته فى الآخرة أعظم من رحمته فى الدنيا : وأما الثانى فلأن عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية ، إذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لأن كل من قال بأحدهما قال بالآخر .

الحجة الرابعة : قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فنقول « لمن يشاء » لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة ، وإنما قلنا إنه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه : أحدها : أن قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك) معناه أنه لا يغفره تفضلا لا أنه لا يغفره استحقاقا دل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) أى ويتفضل بغفران ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفى والإثبات متوجهين إلى شىء واحد،ألا ترى أنه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطى ما دونها لمن استحق لم يكن كلاماً منتظماً ، ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقاً امتنع كونهما مرادين بالآية ، وثانيها : أنه لو كان قوله (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) أنه يغفر المستحقين كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة ، وثالثها : أن غفران التائبين وأصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذى إن شاء فاعله فعله يفعله وإن شاء تركه يتركه فالواجب هو الذى لابد من فعله شاء أو أبى ، والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة فى الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغائر،واعلم أن هذه الوجوه بأسرها مبينة على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ، وأما نحن فلا نقول ذلك ، ورابعها : أن قوله (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يفيد القطع بأنه يغفر كل ما سوى

الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لأنه يحتمل أن يغفر كلها لكل أحد وأن يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله (ويغفر ما دون ذلك) يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ، ثم قوله (لمن يشاء) يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأشياء لا للكل بل للبعض ، وهذا الوجه هو اللائق بأصولنا ، فإن قيل لا نسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة فى الآخرة بيانه أن المغفرة إسقاط العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائما أولا دائما واللفظ الموضوع بإزاء القدر المشترك لا إشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الإسقاط الدائم . إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء ، لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيداً للكفار فى عقاب الدنيا على المؤمنين لأنا نقول تقدير الآية أن الله لا يؤخر عقاب الشرك فى الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك فى الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق لتجويز كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه وإن كان لا يفعل ذلك بكثير منهم . سلمنا أن الغفران عبارة عن الإسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم إنه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة ؟ أما الوجوه الثلاثة الأول : فهى مبنية على أصول لا يقولون بها وهى وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ، وأما الوجه الرابع : فلا نسلم أن قوله (مادون ذلك) يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح إدخال لفظ « كل » و « بعض » على البدل عليه مثل أن يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله (ما دون ذلك) يفيد العموم لما صح ذلك ، سلمنا أنه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة فى الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصى والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية ، والجواب عن الأول : أنا إذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين فى الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين وإلا لم يكن فى هذا التفصيل فائدة ، ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى (ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) الآية . قوله لم قلتم إن قوله (ما دون ذلك) يفيد العموم ؟ قلنا لأن قوله « ما » تفيد الإشارة إلى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك ، وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعاً بأنه يغفرها فى كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران ، فثبت أنه للعموم ولأنه يصح استثناء أى معصية كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم ، أما قوله آيات الوعيد أخص من هذه الآية ، قلنا لكن هذه الآية أخص منها لأنها تفيد العفو عن البعض دون البعض

وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ، ولأن ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ماجاء فى القرآن والأخبار من الترغيب فى العفو .

الحجة الخامسة : أن نتمسك بعمومات الوعد وهى كثيرة فى القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق ، والترجيح معناه من وجوه : (أحدها) أن عمومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر فى الشرع وقد دللنا على صحته فى أصول الفقه ، و (ثانيها) أن قوله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) يدل على أن الحسنة إنما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت فى أصول الفقه فوجب بحكم هذا الإيماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به فى حق الحسنات الصادرة من الكفار فإنها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به فى الباقى . (وثالثها) قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) ثم إنه تعالى زاد على العشرة فقال (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) ثم زاد عليه فقال (والله يضاعف لمن يشاء) وأما فى جانب السيئة فقال (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها) وهذا فى غاية الدلالة على أن جانب الحسنة راجع عند الله تعالى على جانب السيئة . و (رابعها) أنه تعالى قال فى آية الوعد فى سورة النساء (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلا) فقوله (وعد الله حقاً) إنما ذكره للتأكيد ولم يقل فى شىء من المواضع وعيد الله حقاً .

أما قوله تعالى (مايبدل القول لدى) الآية ، يتناول الوعد والوعيد . و (خامسها) قوله تعالى (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيما ، ومن يكسب إثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما) والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب إثما فإنه يجد الله معذباً معاقباً بل قال (فإنما يكسبه على نفسه) فدل هذا على أن جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) ولم يقل وإن أسأتم أسأتم لها فكأنه تعالى أظهر إحسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه إساءته بأن لم يذكرها إلا مرة واحدة وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنة راجح و (سادسها) أنا قد دللنا على أن قوله تعالى (ويغفر ما دون لمن يشاء) لا يتناول إلا العفو عن صاحب الكبيرة ثم إنه تعالى أعاد هذه الآية فى السورة الواحدة مرتين والإعادة لاتحسن إلا للتأكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الإعادة بلفظ واحد لا فى سورة واحدة ولا فى سورتين فدل على أن عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم . و (سابعها أن عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل إلى أحد الجانبين وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد لأن العفو عن الوعيد مستحسن فى العرف وإهمال الوعد مستقبح فى العرف فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد . و (ثامنها)

أن القرآن مملوء من كونه تعالى غافراً غفوراً غفاراً وأن له الغفران والمغفرة ، وأنه تعالى رحيم كريم ، وأن له العفو والإحسان والفضل والإفضال ، والأخبار الدالة على هذه الأشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس فى القرآن ما يدل على أنه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو ، وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد ، وتاسعها أن هذا الإنسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الإيمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشر الذى هو فى طبقة القبائح ليس فى الغاية والسيد الذى له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما مؤذياً فكذا ههنا ، فلما لم يجز ذلك على الله ثبت أن الرجحان لجانب الوعد وعاشرها : قال يحيى بن معاذ الرازى : إلهى إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة ! إلهى لما كان الكفر لا ينفع معه شىء من الطاعات كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شىء من المعاصى وإلا فالكفر أعظم من الإيمان ! فإن يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو . وهو كلام حسن ، الحادى عشر : أنا قد بينا بالدليل أن قوله (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم تحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية ، أما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن يستحلها لم يلزم منه إلا تخصيص العموم ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل ، قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه ، أولها : هو أن الأمة اتفقت على أن الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل الخزى وذلك يدل على أنه مستحق للعقاب وإذا كان مستحقا للعقاب استحال أن يبقى فى تلك الحالة مستحقاً للثواب ، وإذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد . أما بيان أنه يلعن فالقرآن والإجماع ، أما القرآن فقوله تعالى (فى قاتل المؤمن (وغضب الله عليه ولعنه) وكذا قوله (ألا لعنة الله على الظالمين) وأما الإجماع فظاهر ، وأما أنه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله) وأما أنه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى فى الزانى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) وأما أنهم أهل الخزى فلقوله تعالى فى قطاع الطريق (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) إلى قوله تعالى (ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) وإذا ثبت كون الفاسق موصوفاً بهذه الصفات ثبت أنه مستحق للعذاب والذم ومن كان مستحقاً لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع أن يبقى مستحقا للثواب لأن الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما محال وإذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد ، وثانيها : أن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام ، وثالثها : أن الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة إلى الزجر أشد ، فكان جانب الوعيد أولى ، قلنا الجواب عن الأول من

وجوه : الأول كما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون ويعذبون فى الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضاً وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون ويكرمون فى الدنيا بسبب إيمانهم قال الله تعالى (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) فليس ترجيح آيات الوعيد فى الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يذمون ويعذبون فى الدنيا بأولى من ترجيح آيات الوعد فى الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يعظمون بسبب إيمانهم فى الدنيا. الثانى : فكما أن آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد فى الآخرة فهى معارضة لآيات الوعيد والنكال فى الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس ، الثالث : أنا أجمعنا على أن السارق وإن تاب إلا أنه تقطع يده لا نكالا ولكن امتحاناً ، فثبت أن قوله (جزاء بما كسبا نكالا) مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضاً أن يكون مشروطاً بعدم العفو . والرابع :أن الجزاء مايجزى ويكفى وإذا كان كافياً وجب أن لا يجوز العقاب فى الآخرة وإلا قدح ذلك فى كونه مجزياً وكافياً فثبت أن هذا ينافى العذاب فى الآخرة ، وإذا ثبت فساد قولهم فى ترجيح جانب الوعيد فنقول : الآيتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فأما أن يقال العبد يصل إليه الثواب ثم ينقل إلى دار العقاب وهو قول باطل بإجماع الأمة ، أو يقال : العبد يصل إليه العقاب ثم ينقل إلى دار الثواب ويبقى هناك أبد الآباد وهو المطلوب . أما الترجيح الثانى فهو ضعيف لأن قوله (ويغفر ما دون ذلك) لا يتناول الكفر وقوله (ومن يعص الله ورسوله) يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم :

الحجة السادسة : أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فى إسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا فى هذه المسألة .

الحجة السابعة : قوله تعالى (إن الله يغفر الذنوب جميعاً) وهو نص فى المسألة . فان قيل هذه الآية إن دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب ، فما تدل الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه ؟ سلمنا ذلك لكن المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين : أحدهما : أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص ، الثانى : أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى (وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب) والإنابة هى التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه ، والجواب عن الأول . أن قوله (يغفر الذنوب جميعاً) وعد منه بأنه تعالى سيسقطها فى المستقبل ونحن نقطع بأنه سيفعل فى المستقبل ذلك فانا نقطع بأنه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعاً بالغفران لا محالة ، وبهذا ثبت أنه لا حاجة فى إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة ، فهذا تمام الكلام فى هذه المسألة وبالله التوفيق . ولنرجع إلى تفسير الآية فنقول : إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محبطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها ، والاعتراض عليه

وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٨٢»

من وجوه ، الأول : أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطة بالإنسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الإحاطة عدم العفو لأنه لو تحقق العفو لما تحققت إحاطة السيئة بالإنسان ، فإذن لا يثبت كون السيئة محيطة بالإنسان إلا إذا ثبت عدم العفو ، وهذا أول المسألة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل . الثانى : أنا لا نفسر إحاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك إنما يتحقق فى حق الكافر الذى يكون عاصياً لله بقلبه ولسانه وجوارحه ، فأما المسلم الذى يكون مطيعاً لله بقلبه ولسانه ويكون عاصياً لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فهنا لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد ، ولا شك أن تفسير الإحاطة بما ذكرناه أولى لأن الجسم إذا مس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال إنه محيط به ، وعند هذا يظهر أنه لا تتحق إحاطة الخطيئة بالعبد إلا إذا كان كافراً . إذا ثبت هذا فنقول : قوله (فأولئك أصحاب النار) يقتضى أن أصحاب النار ليسوا إلا هم وذلك يقتضى أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار ، الثالث : أن قوله تعالى (فأولئك أصحاب النار) يقتضى كونهم فى النار فى الحال وذلك باطل ، فوجب حمله على أنهم يستحقون النار . ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع فى أنه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسألة ، ولنختم الكلام فى هذه الآية بقاعدة فقهية : وهى أن الشرط ههنا أمران ، أحدهما : اكتساب السيئة ، والثانى : إحاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين فى طلاق أو إعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى ما ذكر فى القرآن آية فى الوعيد إلا وذكر بجنبها آية فى الوعد وذلك لفوائد : أحدها : ليظهر بذلك عدله سبحانه لأنه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الإيمان ، وثانيها : أن المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا» وذلك الاعتدال لا يحصل إلا بهذا الطريق ، وثالثها أنه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سبباً للعرفان ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان لأنه تعالى قال (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الإيمان تكراراً

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِى إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ «٨٣»

أجاب القاضى بأن الإيمان وإن كان يدخل فيه جميع الأعمال الصالحة إلا أن قوله آمن لا يفيد إلا أنه فعل فعلا واحداً من أفعال الإيمان ، فلهذا حسن أن يقول (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجواب : أن فعل الماضى يدل على حصول المصدر فى زمان مضى والإيمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الأعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الأعمال منه والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ هذه الآية تدل على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لأنا نتكلم فيمن أتى بالإيمان وبالأعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل إتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات وإذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله (أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) فان قيل (قوله تعالى (وعملوا الصالحات) لا يصدق عليه إلا إذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتياً بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا : قد بينا أنه قبل الإتيان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت وإذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لأنه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل إنه إذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى كل الأوقات ، لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا إنه كذلك فى كل الأوقات أو فى بعض الأوقات والمعتبر فى الآية هو القدر المشترك فثبت أنه مندرج تحت حكم الوعد . بقى قولهم : إن الفاسق أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد إلا أن الكلام عليه قد تقدم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لأن قوله (أولئك أصحاب الجنة) للحصر فدل على أنه ليس للجنة أصحاب إلا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها فمن أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون ﴾ .

اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التى خصهم الله بها ، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم وهو الجنة والموصل إلى النعمة نعمة ، فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم إنه تعالى بين ههنا أنه كلفهم بأشياء : التكليف الأول : قوله تعالى (لا تعبدون إلا الله) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى « يعبدون » بالياء والباقون بالتاء ووجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم ، ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء ، قال أبو عمرو ألا ترى أنه جل ذكره قال (وقولوا للناس حسناً) فدلت المخاطبة على التاء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى موضع « يعبدون » من الاعراب على خمسة أقوال :

القول الأول : قال الكسائى رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا إلا أنه لما أسقطت « أن » رفع الفعل كما قال طرفة :

ألا أيهذا اللائمى أحضر الوغى   وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى

أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه « أن » وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلى بن عيسى وأبو مسلم .

القول الثانى : موضعه رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل : وإذ أقسمنا عليهم لا يعبدون ، وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائى والفراء والزجاج وهو أحد قولى الأخفش .

القول الثالث : قول قطرب : أنه يكون فى موضع الحال فيكون موضعه نصباً كأنه قال : أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله .

القول الرابع : قول الفراء أن موضع « لا تعبدون » على النهى إلا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى (لا تضار والدة بولدها) بالرفع والمعنى على النهى ، والذى يؤكد كونه نهياً أمور أحدها : قوله (أقيموا) وثانيها أنه ينصره قراءة عبد الله وأبى (لا تعبدوا) وثالثها : أن الإخبار فى معنى الأمر والنهى آكد وأبلغ من صريح الأمر والنهى لأنه كأنه سورع إلى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه :

القول الخامس : التقدير أن لا تعبدوا تكون « أن » مع الفعل بدلا عن الميثاق ، كأنه قيل أخذنا ميثاق بنى إسرائيل بتوحيدهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذا الميثاق يدل على تمام مالا بد منه فى الدين لأنه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ، ولا شك أن الأمر بعبادته والنهى عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الأضداد والأنداد والبراءة عن الصاحبة والأولاد ، ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التى لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحى والرسالة ، فقوله (لا تعبدون إلا الله) يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والأحكام لأن العبادة لا تتأتى الا معها .

التكليف الثانى : قوله تعالى (وبالوالدين إحساناً (وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ يقال بم يتصل الباء فى قوله تعالى (وبالوالدين إحساناً) وعلام انتصب ؟ قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج : انتصب على معنى أحسنوا بالوالدين إحساناً والثانى : قيل على معنى وصيناهم بالوالدين إحساناً لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الأول لكان . وإلى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا إلى الوالدين . الثالث : قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الأول يعنى أن تعبدوا وتحسنوا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ إنما أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه : أحدها أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلابد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعم النعم وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب فى كون الولد ووجوده كما أنهما منعمان عليه بالتربية، وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت أن إنعامهما أعظم وجوه الإنعام بعد إنعام الله تعالى ، وثانيها : أن الله سبحانه هو المؤثر فى وجود الإنسان فى الحقيقة والوالدان هما المؤثران فى وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقى أردفه بالمؤثر بحسب العرف الظاهر ، وثالثها : أن الله تعالى لا يطلب بإنعامه على العبد عوضاً البتة بل المقصود إنما هو محض الإنعام والوالدان كذلك فإنهما لا يطلبان على الإنعام على الولد عوضاً مالياً ولا ثواباً فإن من ينكر الميعاد يحسن إلى ولده ويربيه ، فمن هذا الوجه أشبه إنعامهما إنعام الله تعالى الرابع : أن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمهما وإن كان الولد مسيئاً إلى الوالدين. الخامس : كما أن الوالد المشفق يتصرف فى مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف فى طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التى لا تبقى كالشىء الباقى أبد الآباد كما قال (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) السادس : أن نعمة الله وإن كانت أعظم من نعمة الوالدين ولكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين ويدل عليه وجوه . أحدها : أن قوله فى هذه الآية (وبالوالدين إحساناً) غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ولأنه ثبت فى أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الآية على أن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً) وثانيها : قوله تعالى (فلا تقل لهما

أف ولا تنهرهما) الآية وهذا نهاية المبالغة فى المنع من إيذائهما ، ثم إنه تعالى قال فى آخر الآية (وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيراً) فصرح ببيان السبب فى وجوب هذا التعظيم . وثالثها : أن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه كيف تلطف فى دعوة أبيه من الكفر إلى الإيمان فى قوله (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) ثم إن أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك ، وإذا ثبت ذلك فى حق إبراهيم عليه السلام ثبت مثله فى حق هذه الأمة لقوله تعالى (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن الإحسان إليهما هو ألا يؤذيهما البتة ويوصل إليهما من المنافع قدر ما يحتاجان إليه فيدخل فيه دعوتهما إلى الإيمان إن كانا كافرين وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق إن كانا فاسقين .

التكليف الثالث : قوله تعالى (وذى القربى) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : لو أوصى لأقارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل الأب والابن لأنهما لا يعرفان بالقريب. ويدخل الأحفاد والأجداد وقيل لا يدخل الأصول والفروع وقيل بدخول الكل . وههنا دقيقة ، وهى أن العرب يحفظون الأجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم أقارب ، فلو ترقينا إلى الجد العالى وحسبنا أولاده كثروا ، فلهذا قال الشافعى رضى الله عنه : يرتقى إلى أقرب جد ينتسب هو إليه ويعرف به وإن كان كافراً ، وذكر الأصحاب فى مثاله أنه لو أوصى لأقارب الشافعى رضى الله عنه فإنا نصرفه إلى بنى شافع دون بنى المطلب وبنى عبد مناف وإن كانوا أقارب لأن الشافعى ينتسب فى المشهور إلى شافع دون عبد مناف . قال الشيخ الغزالى : وهذا فى زمان الشافعى ، أما فى زماننا فلا ينصرف إلا إلى أولاد الشافعى رضى الله عنه ولا يرتقى إلى بنى شافع لأنه أقرب من يعرف به أقاربه فى زماننا ، أما قرابة الأم فانها تدخل فى وصية العجم ولا تدخل فى وصية العرب على الأظهر لأنهم لا يعدون ذلك قرابة . أما لو قال لأرحام فلان دخل فيه قرابة الأب والأم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن حق ذى القربى كالتابع لحق الوالدين لأن الإنسان إنما يتصل به أقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى ، فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين ، وعن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن الرحم سجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول . أى رب إنى ظلمت ، إنى أسىء إلى ، إنى قطعت . قال فيجيبها ربها : ألا ترضين أنى أقطع من قطعك وأصل من وصلك. ثم قرأ فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم » والسبب العقلى فى تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة مظنة الاتحاد والألفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شىء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ فى الإيلام والإيحاش والضرورة وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب ، فلهذا وجبت رعاية حقوق الأقارب .

التكليف الرابع : قوله تعالى (واليتامى) وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اليتيم الذى مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت أمه إنه يتيم . قال الزجاج : هذا فى الإنسان ، أما فى غير الإنسان فيتمه من قبل أمه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اليتيم كالتالى لرعاية حقوق الأقارب وذلك لأنه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج إلى من ينفعه والإنسان قلما يرغب فى صحبة مثل هذا وإذا كان هذا التكليف شاقاً على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة فى الدين .

التكليف الخامس : قوله تعالى (والمساكين) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « والمساكين » واحدها مسكين أخذ من السكون كأن الفقر قد سكنه وهو أشد فقرا من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه واحتجوا بقوله تعالى (أو مسكيناً ذا متربة) وعند الشافعى رضى الله عنه الفقير أسوأ حالا لأن الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كأن فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الأنبارى . واحتجوا عليه بقوله تعالى (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر) جعلهم مساكين مع أن السفينة كانت ملكا لهم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ إنما تأخرت درجتهم عن اليتامى لأن المسكين قد يكون بحيث ينتفع به فى الاستخدام فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى ، ولأن المسكين أيضاً يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته ، واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الإحسان إلى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايراً للزكاة لأن العطف يقتضى التغاير .

التكليف السادس : قوله تعالى (وقولوا للناس حسناً) وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة والكسائى (حسناً) بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كأنه قال قولوا للناس قولا حسناً ، والباقون بضم الحاء وسكون السين ، واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الإنسان بوالديه حسناً) وبقوله (ثم بدل حسناً بعد سوء) وفيه أوجه ، الأول : قال الأخفش : معناه قولا ذا حسن . الثانى : يجوز أن يكون حسناً فى موضع حسناً كما تقول : رجل عدل ، الثالث : أن يكون معنى قوله (وقولوا للناس حسناً) أى ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذى دل عليه الكلام الأول ، الرابع : حسناً أى قول هو حسن فى نفسه لإفراط حسنه :

﴿ المسألة الثانية ﴾ يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الإخبار ؟ والجواب من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه على طريقة الالتفات كقوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) وثانيها : فيه حذف أى قلنا لهم قولوا ، وثالثها : الميثاق لا يكون إلا كلاماً كأنه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى أن المخاطب بقوله (وقولوا للناس حسناً) من هو ؟ فيحتمل أن يقال إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا إلا الله وعلى أن يقولوا للناس حسناً ويحتمل أن يقال إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا إلا الله ثم قال لموسى وأمته قولوا للناس حسناً والكل ممكن بحسب اللفظ وإن كان الأول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الأخلاق من كل الوجوه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ منهم من قال إنما يجب القول الحسن مع المؤمنين ، أما مع الكفار والفساق فلا ، والدليل عليه وجهان ، الأول : أنه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم ، فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسناً ، والثانى : قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ، ثم إن القائلين بهذا القول منهم من زعم أن هذا الأمر صار منسوخا بآية القتال ، ومنهم من قال إنه دخله التخصيص ، وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان أحدهما أن يكون التخصيص واقعاً بحسب المخاطب وهو أن يكون المراد وقولوا المؤمنين حسناً والثانى أن يقع بحسب المخاطب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسناً فى الدعاء إلى الله تعالى . وفى الأمر بالمعروف ، فعلى الوجه الأول يتطرق التخصيص إلى المخاطب دون الخطاب وعلى الثانى يتطرق إلى الخطاب دون المخاطب ، وزعم أبو جعفر محمد بن على الباقر أن هذا العموم باق على ظاهره وأنه لا حاجة إلى التخصيص وهذا هو الأقوى والدليل عليه أن موسى وهرون مع جلال منصبهما أمرا بالرفق واللين مع فرعون ، وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالرفق وترك الغلظة وكذلك قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقوله (وإذا مروا باللغو مروا كراماً) وقوله (وأعرض عن الجاهلين) أما الذى تمسكوا به أولا من أنه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم ، قلنا أولا لا نسلم أنه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) سلمنا أنه يجب لعنهم لكن لا نسلم أن اللعن ليس قولا حسناً بيانه : أن القول الحسن ليس عبارة عن القول الذى يشتهونه ويحبونه ، بل القول الحسن هو الذى يحصل انتفاعهم به ونحن إذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعاً فى حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسناً ونافعاً ، كما أن تغليظ الوالد فى القول قد يكون حسناً ونافعاً من حيث إنه يرتدع به عن الفعل القبيح ، سلمنا أن لعنهم ليس قولا حسناً ولكن لا نسلم أن وجوبه ينافى وجوب القول الحسن ، بيانه أنه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب إحسانه إلينا ومستحقاً للتحقير بسبب كفره ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم ، وأما الذى تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) فالجواب لم لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم

ليحترز الناس عنه ؟ وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم «اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس» .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس إما أن يكون فى الأمور الدينية أو فى الأمور الدنيوية ، فان كان فى الأمور الدينية فإما أن يكون فى الدعوة إلى الإيمان وهو مع الكفار أو فى الدعوة إلى الطاعة وهو مع الفاسق ، أما الدعوة إلى الايمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهرون (فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى) أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم (ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك) الآية ، وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر ، قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال (ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) وأما فى الأمور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه ، فثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخله تحت قوله تعالى (وقولوا للناس حسناً)

﴿ المسألة السادسة ﴾ ظاهر الآية يدل على أن الإحسان إلى ذى القربى واليتامى والمساكين كان واجباً عليهم فى دينهم ، وكذا القول الحسن للناس كان واجباً عليهم لأن أخذ الميثاق يدل على الوجوب ، وذلك لأن ظاهر الأمر للوجوب ولأنه تعالى ذمهم على التولى عنه وذلك يفيد الوجوب والأمر فى شرعنا أيضا كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس أنه قال : إن الزكاة نسخت كل حق ، وهذا ضعيف لأنه لا خلاف أن من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فإنه يلزمنا التصدق عليه وإن لم يجب علينا الزكاة حتى أنه إن لم تندفع حاجتهم بالزكاة كان التصدق واجباً ولا شك فى وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به .

التكليف السابع والثامن : قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقد تقدم تفسيرهما .

واعلم أنه تعالى لما شرح أنه أخذ الميثاق عليهم فى هذه التكاليف الثمانية بين أنه مع إنعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فتحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم تولوا وأساءوا إلى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يزيد فى قبح ماهم عليه من الإعراض والتولى لأن الإقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ الغاية فى البيان والتوثق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة ، واختلفوا فيمن المراد بقوله (ثم توليتم) على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه من تقدم من بنى إسرائيل ، وثانيها : أنه خطاب لمن كان فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم من اليهود ، يعنى أعرضتم بعد ظهور المعجزات كإعراض أسلافكم ، وثالثها : المراد بقوله (ثم توليتم) من تقدم بقوله (وأنتم معرضون) ومن تأخر . أما وجه القول الأول أنه إذا كان الكلام الأول فى المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضى أن آخره فيهم أيضا إلا بدليل يوجب الانصراف عن

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ «٨٤»

هذا الظاهر ، يبين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الأول سياقة إظهار النعم بإقامة الحجج عليهم ، ثم بين من بعد أنهم تولوا إلا قليلا منهم فإنهم بقوا على ما دخلوا فيه . أما وجه القول الثانى أن قوله (ثم توليتم) خطاب مشافهة وهو بالحاضرين أليق وما تقدم حكاية ، وهو بسلفهم الغائبين أليق فكأنه تعالى بين أن تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون ما فى التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ، فيلزمكم من الحجة مثل الذى لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتم وأعرضتم عن ذلك إلا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا ، فهذا محتمل ، وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين أنه أنعم عليهم بتلك النعم ، ثم إنهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله (وأنتم معرضون) مختصاً بمن فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى أنكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم أعرضتم عنه وكفرتم به ، فكنتم فى هذا الإعراض بمثابة أولئك المتقدمين فى ذلك التولى والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولاتخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون ﴾ .

اعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كلفهم هذا التكليف وأنهم أقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه .

وأما قوله (وإذ أخذنا ميثاقكم) ففيه وجوه : أحدها . أنه خطاب لعلماء اليهود فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم ، وثانيها : أنه خطاب مع أسلافهم ، وتقديره وإذ أخذنا ميثاق آبائكم . وثالثها : أنه خطاب للأسلاف وتقريع للأخلاف ومعنى « أخذنا ميثاقكم » أمرناكم وأكدنا الأمر وقبلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه .

أما قوله تعالى (لا تسفكون دماءكم) ففيه إشكال وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه ، وإذا كان كذلك فلا فائدة فى النهى عنه . والجواب عنه من أوجه ، أحدها : أن هذا الإلجاء قد يتغير كما ثبت فى أهل الهند أنهم يقدرون فى قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح أو كثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الإنسان ملجأ إلى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفاً به ، وثانيها : المراد لا يقتل بعضكم بعضاً وجعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به نسباً وديناً وهو كقوله تعالى (فاقتلوا أنفسكم) ،

ثُمَّ أَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «٨٥»

وثالثها : أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه ، ورابعها : لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم ، وخامسها : لا تسفكون دماءكم من قوامكم فى مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لأنفسكم .

أما قوله تعالى (ولا تخرجون أنفسكم) ففيه وجهان ، الأول : لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم ، الثانى : المراد النهى عن إخراج بعضهم بعضاً من ديارهم لأن ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك .

أما قوله تعالى (ثم أقررتم وأنتم تشهدون) ففيه وجوه ، أحدها : وهو الأقوى ، أى ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا أى شاهد عليها ، وثانيها : اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لأنه كان شائعاً فيما بينهم مشهوراً . وثالثها : وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق ، ورابعها : الاقرار الذى هو الرضاء بالأمر والصبر عليه كأن يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته ، فإن قيل : لم قال (أقررتم وأنتم تشهدون) والمعنى واحد ، قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول أقررتم يعنى أسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعنى على إقرارهم ، الثانى . أقررتم فى وقت الميثاق الذى مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون ، الثالث . أنه للتأكيد .

قوله تعالى ﴿ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ﴾

أما قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء) ففيه إشكال لأن قوله « أنتم » للحاضرين و « هؤلاء » للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب ، وجوابه من وجوه ، أحدها: تقديره ثم أنتم ياهؤلاء، وثانيها : تقديره ثم أنتم أعنى هؤلاء الحاضرين ، وثالثها : أنه بمعنى الذين وصلته « تقتلون » وموضع تقتلون رفع إذا كان خبراً ولا موضع له إذا كان صلة . قال الزجاج ، ومثله فى الصلة قوله تعالى (وما تلك بيمينك يا موسى) يعنى وما تلك التى بيمينك ، ورابعها : هؤلاء تأكيد لأنتم ، والخبر « تقتلون » ، وأما قوله تعالى (تقتلون أنفسكم) فقد ذكرنا فيه الوجوه ، وأصحها أن المراد يقتل بعضكم بعضاً ، وقتل البعض للبعض قد يقال فيه إنه قتل للنفس إذ كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا المراد بالإخراج من الديار ما هو .

أما قوله تعالى (تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى « تظاهرون » بتخفيف الظاء ، والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لإحدى التاءين كقوله (ولا تعاونوا) ووجه التشديد إدغام التاء فى الظاء ، كقوله تعالى « اثا قلتم » والحذف أخف والادغام أدل على الأصل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن التظاهر هو التعاون ، ولما كان الإخراج من الديار وقتل البعض بعضاً مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه إلى اقتدار وغلبة بين الله تعالى أنهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الآية تدل على أن الظلم كما هو محرم فكذا إعانة الظالم على ظلمه محرمة ، فان قيل : أليس أن الله تعالى لما أقدر الظالم على الظلم وأزال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية إلى الظلم كان قد أعانه على الظلم ، فلو كانت إعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى ، والجواب : أنه تعالى وإن مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر ، بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه فى عينة ويدعوه إليه فظهر الفرق .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الآية لا تدل على أن قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر ، بل الدليل دل على أنه دونه لأن الإعانة لو حصلت بدون المباشرة لما أثرت فى حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الإعانة لحصل الضرر والظلم ، فعلمنا أن المباشرة أدخل فى الحرمة من الإعانة .

أما قوله تعالى (وإن يأتوكم أسارى تفادوهم) ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وعاصم والكسائى (أسارى تفادوهم) بالألف فيهما وقرأ حمزة وحده بغير ألف فيهما والباقون « أسارى » بالألف و « وتفدوهم » بغير ألف « والأسرى » جمع أسير كجريح وجرحى ، وفى أسارى قولان : أحدهما أنه جمع أسرى كسكرى وسكارى ، والثانى : جمع أسير ، وفرق أبو عمرو بين الأسرى والأسارى ، وقال الأسارى الذين فى وثاق ، والأسرى الذين فى اليد ، كأنه يذهب إلى أن أسارى أشد مبالغة ، وأنكر ثعلب ذلك ، وقال

على ابن عيسى : الاختيار أسارى بالألف لأن عليه أكثر الأئمة ولأنه أدل على معنى الجمع إذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل فى الواحد نحو شكاعى ولأنها لغة أهل الحجاز .

﴿ المسألة الثانية ﴾ تفدوهم وتفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشىء صيانة له ، يقال فداه فدية وتفادوهم من المفاداة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله (تفادوهم) وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الأسر ببذل مال أو غيره ليعودوا إلى كفرهم ، وذكر أبو مسلم أنه ضد ذلك والمراد أنكم مع القتل والإخراج إذا وقع أسير فى أيديكم لم ترضوا منه إلا بأخذ مال وإن كان ذلك محرماً عليكم ثم عنده تخرجونه من الأسر ، قال أبو مسلم والمفسرون إنما أتوا من جهة قوله تعالى (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) وهذا ضعيف لأن هذا القول راجع إلى ما تقدم من ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليهم ، والمراد أنه إذا كان فى الكتاب الذى معكم نبأ محمد فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض ، وكلا القولين يحتمل لفظ المفادة لأن الباذل عن الأسير يوصف بأنه فاداه والآخذ منه للتخليص يوصف أيضا بذلك إلا أن الذى أجمع المفسرون عليه أقرب لأن عود قوله (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) إلى ما تقدم ذكره فى هذه الآية أولى من عوده الى أمور تقدم ذكرها بعد آيات .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال بعضهم : الذين أخرجوا والذين فودوا فريق واحد ، وذلك أن قريظة والنضير كانا أخوين كالأوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الأوس . فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه وإذا غلبوا خربوا ديارهم وأخرجوهم وإذا أسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه ، فعيرتهم العرب وقالوا كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكننا نستحى أن نذل حلفاءنا ، وقال آخرون ليس الذين أخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه .

أما قوله تعالى (وهو محرم عليكم إخراجكم) ففى قوله (وهو) وجهان الأول : أنه ضمير القصة والشأن كأنه قيل والقصة محرم عليكم إخراجهم ، الثانى أنه كناية عن الإخراج أعيد ذكره توكيداً لأنه فصل بينهما بكلام فموضعه على هذا رفع كأنه قيل وإخراجهم محرم عليكم ، ثم أعيد ذكر إخراجهم مبيناً للأول .

أما قوله (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) فقد اختلف العلماء فيه على وجهين ، أحدهما : أخراجهم كفر ، وفداؤهم إيمان وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وقتادة وابن جريج ، ولم يذمهم على الفداء وإنما ذمهم على المناقضة إذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض ، وقد تكون المناقضة أدخل فى الذم لا يقال هب أن ذلك الإخراج معصية فلم سماها كفراً مع أنه ثبت أن العاصى لا يكفر ، لأنا نقول لعلهم صرحوا أن ذلك الإخراج غير واجب

أُولَٰئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلْحَيَاةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ «٨٦»

مع أن صريح التوراة كان دالا على وجوبه . وثالثهما : المراد منه التنبيه على أنهم فى تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع أن الحجة فى أمرهما على سواء يجرى مجرى طريقة السلف منهم فى أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل فى الميثاق سواء .

أما قوله تعالى (إلا خزى فى الحياة الدنيا) فأصل الخزى الذل والمقت يقال : أخزاه الله إذا مقته وأبعده ، وقيل أصله الاستحياء ، فاذا قيل أخزاه الله كأنه قيل أوقعه موقعاً يستحيا منه ، وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم ، واختلفوا فى هذا الخزى على وجوه . أحدها : قال الحسن المراد الجزية والصغار ، وهو ضعيف لأنه لا دلالة على أن الجزية كانت ثابتة فى شريعتهم بل إن حملنا الآية على الذين كانوا فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لأن من جملة الخزى الواقع بأهل الذمة أخذ الجزية منهم ، وثانيها : إخراج بنى النضير من ديارهم ، وقتل بنى قريظة وسبى ذراريهم ، وهذا إنما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها وهو الأولى أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير فى قوله «خزى» يدل على أن الذم واقع فى النهاية العظمى .

أما قوله (ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب) ففيه سؤال وهو أن عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود ، فكيف قال فى حق اليهود (يردون إلى أشد العذاب) والجواب : المراد منه أنه أشد من الخزى الحاصل فى الدنيا ، فلفظ « الأشد » وإن كان مطلقاً إلا أن المراد أشد من هذه الجهة .

أما قوله (وما الله بغافل عما تعملون) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة ، وجه الأول البناء على أول الكلام أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، ووجه الثانى البناء على أنه آخر الكلام واختيار الخطاب لأن عليه الأكثر ولأنه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة إذا اجتمعا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لأن الغفلة إذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع أنه أقدر القادرين وصلت الحقوق لامحالة إلى مستحقيها .

قوله تعالى ﴿ أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينصرون ﴾

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ «٨٧»

اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد ، فاذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما أعرض اليهود عنه من الإيمان بما فى كتبهم وما حصل فى أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء ، وذلك من الله تعالى فى نهاية الذم لهم لأن المغبون فى البيع والشراء فى الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير فى عقله فبأن يذم مشترى متاع الدنيا بالآخرة أولى .

أما قوله تعالى (فلا يخفف عنهم العذاب) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى دخول الفاء فى قوله (فلا يخفف) قولان ، أحدهما : العطف على (اشتروا) والقول الآخر بمعنى جواب الأمر كقولك أولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والأول أوجه لأنه لا حاجة فيه إلى الإضمار .

﴿ المسألة الثانية ﴾ بعضهم حمل التخفيف على أنه لا ينقطع بل يدوم لأنه لو انقطع لكان قد خف ، وحمله آخرون على شدته لا على دوامه والأولى أن يقال إن العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة فى كل وقت أو فى بعض الأوقات فإذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفى جميع ما ذكرناه .

أما قوله تعالى (ولا هم ينصرون) ففيه وجهان : الأكثرون حملوه على نفى النصرة فى الآخرة يعنى أن أحدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفى النصرة فى الدنيا والأول أولى لأنه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ،ولذلك قال (فلا يخفف عنهم العذاب) وهذه الصفة لا تليق إلا بالآخرة لأن عذاب الدنيا وإن حصل فيصير كالحدود التى تقام على المقصر ولأن الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين فى بعض الأوقات .

قوله تعالى ﴿ ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ﴾ .

اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التى أفاضها الله عليهم ثم إنهم قابلوه بالكفر والأفعال القبيحة وذلك لأنه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بأنهم يخالفون أمر الله تعالى فى قتل

أنفسهم وإخراج بعضهم بعضاً من ديارهم وبين أنهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد فى تبكيتهم بما ذكره فى هذه الآية . أما الكتاب فهو التوراة آتاه الله إياها جملة واحدة ، روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك ، فبعث الله لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله على موسى فحملها .

وأما قوله تعالى (وقفينا من بعده الرسل) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قفينا أتبعنا مأخوذ من الشىء يأتى فى قفاه الشىء أى بعد نحو ذنبه من الذنب ، ونظيره قوله (ثم أرسلنا رسلنا تترى) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ روى أن بعد موسى عليه السلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم فى أثر بعض والشريعة واحدة إلى أيام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشريعة مجددة ، واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسل) فإنه يقتضى أنهم على حد واحد فى الشريعة يتبع بعضهم بعضاً فيها ، قال القاضى إن الرسول الثانى لا يجوز أن يكون على شريعة الأول حتى لا يؤدى إلا تلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهة إلا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكما لا يجوز أن يبعث الله تعالى رسولا لا شريعة معه أصلا ، تبين العقليات لهذه العلة ، فكذا القول فى مسألتنا فثبت أنه لا بد فى الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشريعة جديدة إن كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الأولى . والجواب: لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من الألطاف لا يعلمها إلا الله ، وبالجملة فالقاضى ما أتى فى هذه الدلالة إلا بإعادة الدعوى ، فلم قال إنه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل إلا لشريعة جديدة أو لإحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع إلا فى هذا ؟ .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هؤلاء الرسل هم : يوشع ، وشمويل (١) ، وشمعون ، وداود ، وسليمان ، وشعياء ، وأرمياء ، وعزير ، وحزقيل ، وإلياس ، واليسع ، ويونس ، وزكريا ، ويحيى ، وغيرهم .

أما قوله تعالى (وآتينا عيسى ابن مريم البينات) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ السبب فى أن الله تعالى أجمل ذكر الرسول ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاءوا بشريعة موسى فكانوا متبعين له ، وليس كذلك عيسى لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قيل عيسى بالسريانية أيشوع ، ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال ، وبه فسر قول رؤبة :

(١) فى الأصل المطبوع : « وأشمويل » ولعلهم مصحفة .

« قلت لزير لم تصله مريمة »

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى البينات وجوه . أحدها : المعجزات من إحياء الموتى ونحوها عن ابن عباس ، وثانيها : أنها الإنجيل . وثالثها : وهو الأقوى أن الكل يدخل فيه ، لأن المعجز يبين صحة نبوته كما أن الإنجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى .

أما قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرىء وأيدناه قرأ ابن كثير « القدس » بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى الروح على وجوه . أحدها : أنه جبريل عليه السلام وإنما سمى بذلك لوجوه ، الأول : أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك تشريفاً له وبياناً لعلو مرتبته عند الله تعالى . الثانى : سمى جبريل عليه السلام بذلك لأنه يحيا به الدين كما يحيا البدن بالروح فانه هو المتولى لإنزال الوحى إلى الأنبياء والمكلفون فى ذلك يحيون فى دينهم . الثالث : أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل . الرابع : سمى جبريل عليه السلام روحا لأنه ما ضمته أصلاب الفحول وأرحام الأمهات ، وثانيها : المراد بروح القدس الإنجيل كما قال فى القرآن (روحا من أمرنا) وسمى به لأن الدين يحيا به ومصالح الدنيا تنتظم لأجله . وثالثها : أنه الإسم الذى كان يحي به عليه السلام الموتى ، عن ابن عباس وسعيد بن جبير ، ورابعها : أنه الروح الذى نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام إلى نفسه تعظيما له وتشريفاً ، كما يقال : بيت الله وناقة الله ، عن الربيع ، وعلى هذا ب المراد به الروح الذى يحيا به الانسان .

واعلم أن اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الإسم الأعظم مجاز لأن الروح هو الريح المتردد فى مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمى كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث أن الروح كما أنه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم ، والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الأعظم سبب لأن يتوسل به إلى تحصيل الأغراض إلا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه أحدها : لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نورانى لطيف فكانت المشابهة أتم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى ، وثانيها : أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيما عداه ، وثالثها أن قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) يعنى قويناه والمراد من هذه التقوية الاعانة وإسناد الاعانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة وإسنادها إلى الانجيل والاسم الأعظم مجاز فكان ذلك أولى ، ورابعها : وهو أن اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لأنه هو الذى بشر مريم

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ «٨٨»

بولادتها وإنما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذى رباه فى جميع الأحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد إلى السماء .

أما قوله تعالى (أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم) فهو نهاية الذم لهم لأن اليهود من بنى إسرائيل كانوا إذا أتاهم الرسول بخلاف ما يهوون كذبوه وإن تهيأ لهم قتله قتلوه . وإنما كانوا كذلك لإرادتهم الرفعة فى الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم وأخذأموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لأجل ذلك و يوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون فى ذلك بالتحريف وسوء التأويل ، ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم .

أما قوله تعالى (ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون) فلقائل أن يقول : هلا قيل وفريقاً قتلتم ؟ وجوابه من وجهين : أحدهما أن يراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع فأريد استحضاره فى النفوس وتصويره فى القلوب (١) الثانى : أن يراد فريقاً تقتلونهم بعد لأنكم حاولتم قتل محمد ﷺ لولا أنى أعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة . وقال عليه السلام عند موته « مازالت أكلة خيبر تعاودنى . فهذا أوان انقطاع أبهرى » والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون ﴾

أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه . أحدها : أنه جمع أغلف والأغلف هو ما فى غلاف أى قلوبنا مغشاة بأغطية مانعة من وصول أثر دعوتك إليها ، وثانيها : روى الأصم عن بعضهم أن قلوبهم غلف بالعلم ومملوءة بالحكمة فلا حاجة معها بهم إلى شرع محمد عليه السلام ، وثالثها : غلف أى كالغلاف الخالى لا شىء فيه مما يدل على صحة قولك . أما المعتزلة فإنهم اختاروا الوجه الأول ، ثم قالوا هذه الآية تدل على أنه ليس فى قلوب الكفار مالا يمكنهم معه الايمان ، لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لأنه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين فى هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله (بل لعنهم الله بكفرهم) لأنه تعالى إنما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور ، قالوا وهذا يدل على أن معنى قوله (إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا) وقوله (إنا جعلنا فى أعناقهم أغلالا) وقوله (وجعلنا من بين أيديهم سداً) ليس المراد كونهم ممنوعين من الايمان بل المراد إما منع الألطاف أو تشبيه حالهم فى إصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر . قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ولو كان الأمر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين فى ذلك ولو كانوا

(١) هذا الجواب جواب عن سؤال آخر هو « هلا قيل ففريقا تكذبون »

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللهِ

صادقين لما ذمهم بل كان الذى حكاه عنهم إظهاراً لعذرهم ومسقطاً للومهم .

واعلم أنا بينا فى تفسير الغلف وجوهاً ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل . سلمنا أن المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت إن الآية تدل على أن ذلك القول مذموم ؟

أما قوله تعالى (بل لعنهم الله بكفرهم) ففيه أجوبة (أحدها) هذا يدل على أنه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما لم قلتم بأنه إنما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين أن من حالهم أنهم ملعونون بسبب كفرهم (وثانيها) المراد من قوله (وقالوا قلوبنا غلف) أنهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعنى ليست قلوبنا فى أغلاف ولا فى أغطية بل قوية وخواطرنا منيرة ثم إنا بهذه الخواطر والأفهام تأملنا فى دلائلك يا محمد فلم نجدها شيئاً قوياً . فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول، (وثالثها) لعل قلوبهم ما كانت فى الأغطية بل كانو عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) إلا أنهم أنكروا تلك المعرفة وادعوا أن قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر .

أما قوله تعالى (فقليلا ما يؤمنون) ففيه مسألتان .

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى تفسيره ثلاثة أوجه (أحدها) أن القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن منهم إلا القليل عن قتاده والأصم وأبى مسلم (وثانيها) أنه صفة الإيمان أى لا يؤمنون إلا بقليل مما كلفوا به لأنهم كانوا يؤمنون بالله إلا أنهم كانوا يكفرن بالرسل (وثالثها) معناه لا يؤمنون أصلا لا قليلا ولا كثيراً كما يقال : قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة . قال الكسائى : تقول العرب مررنا بأرض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيئاً والوجه الأول أولى لأنه نظير قوله (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) ولأن الجملة الأولى إذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى انتصاب « قليلا » وجوه . أحدها : فإيماناً قليلا ما يؤمنون « وما » مزيدة وهو إيمانهم ببعض الكتاب ، وثانيها : : انتصب بنزع الخافض أى بقليل يؤمنون ، وثالثها : فصاروا قليلا ما يؤمنون .

﴿ ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله

عَلَى الْكَافِرِينَ «٨٩»

على الكافرين ﴾

اعلم أن هذا نوع من قبائح اليهود . أما قوله تعالى (كتاب) فقد اتفقوا على أن هذا الكتاب هو القرآن لأن قوله تعالى (مصدق لما معهم) يدل على أن هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك إلا القرآن . أما قوله تعالى (مصدق لما معهم) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لا شبهة فى أن القرآن مصدق لما معهم فى أمر يتعلق بتكليفهم بصديق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقاً لما معهم فى دلالة نبوته إذ قد عرفوا أنه ليس بموافق لما معهم فى سائر الشرائع وعرفنا أنه لم يرد الموافقة فى باب أدلة القرآن لأن جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت أن المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات .

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (مصدقا) على الحال ، فان قيل كيف جاز نصبها عن النكرة ؟ قلنا إذا وصفت النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف « كتاب» بقوله (من عند الله) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى جواب «لما» ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه محذوف كقوله تعالى (ولو أن قرآناً سيرت به الجبال) فإن جوابه محذوف وهو . لكان هذا القرآن ، عن الأخفش والزجاج ، وثانيها :أنه على التكرير لطول الكلام والجواب : كفروا به كقوله تعالى (أيعدكم أنكم) إلى قوله تعالى (أنكم مخرجون) عن المبرد ، وثالثها : أن تكون الفاء جواباً للما الأولى« وكفروا به » جواباً للما الثانية وهو كقوله (فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم) الآية عن الفراء :

أما قوله تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) ففى سبب النزول وجوه : (أحدها) أن اليهود من قبل مبعث محمد عليه السلام ونزول القرآن كانوا يستفتحون أى يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون : اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبى الأمى (وثانيها) كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال : هذا نبى قد أظل زمانه ينصرنا عليكم ، عن ابن عباس (وثالثها) كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بأنه نبى من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أى على مشركى العرب ، عن أبى مسلم (ورابعها نزلت فى بنى قريظة والنضير ،كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله قبل المبعث . عن ابن عباس وقتادة والسدى (وخامسها) نزلت فى أحبار اليهود كانوا إذا قرؤا وذكروا محمداً فى التوراة وأنه مبعوث وأنه من العرب سألوا مشركى العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث .

أما قوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ تدل الآية على أنهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال : وهو أن التوراة

بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ «٩٠»

نقلت نقلا متواتراً ، فأما أن يقال إنه حصل فيها نعت محمد ﷺ على سبيل التفصيل أعنى بيان أن الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر فى السنة الفلانية فى المكان الفلانى أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه ، فإن كان الأول كان القوم مضطرين إلى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر إطباقهم على الكذب وإن لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الأوصاف المذكورة فى التوراة كون محمد ﷺ رسولا فكيف قال الله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) ؟ والجواب أن الوصف المذكور فى التوراة كان وصفاً إجمالياً وأن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الأوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الأوصاف كالمؤكدة ، فلهذا ذمهم الله تعالى على الإنكار .

﴿ المسألة الثانية ﴾ يحتمل أن يقال كفروا به لوجوه (أحدها) أنهم كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بنى اسرائيل لكثرة من جاء من الأنبياء من بنى إسرائيل وكانوا يرغبون الناس فى دينه ويدعونهم إليه فلما بعث الله تعالى محمداً من العرب من نسل إسمعيل صلوات الله عليه ، عظم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الأول (وثانيها) اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياساتهم وأموالهم فأبوا وأصروا على الإنكار (وثالثها) لعلهم ظنوا أنه مبعوث إلى العرب خاصة فلا جرم كفروا به :

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته ، وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط .

أما قوله تعالى (فلعنة الله على الكافرين) فالمراد الإبعاد من خيرات الآخرة ، لأن المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعوناً . فان قيل أليس أنه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة (وقولوا للناس حسناً) وقال (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على أنا بينا فيما قبل أن لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤ بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين ﴾ .

اعلم أن البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل إلا فى مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الأول وكسر الثانى كقولنا « علم » إلا أن ماكان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه أربع لغات ، الأول : على الأصل أعنى بفتح الأول وكسر الثانى . والثانى : اتباع الأول للثانى وهو أن يكون بكسر النون والعين ، وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء ، وهم وإن كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين إلا أنهم جوزوه ههنا لكون الحرف الحلقى مستتبعاً لما يجاوره . الثالث : إسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ماكان فيقال نعم وبئس بفتح الأول وإسكان الثانى كما يقال فخذ بفتح الفاء وإسكان الخاء ، الرابع : أن يسكن الحرف الحلقى وتنقل كسرته إلى ما قبله فيقال نعم بكسر النون وإسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء وإسكان الخاء .

واعلم أن هذا التغيير الأخير وإن كان فى حد الجواز عند إطلاق هاتين الكلمتين إلا أنهم جعلوه لازماً لهما لخروجهما عما وضعت له الأفعال الماضية من الإخبار عن وجود المصدر فى الزمان الماضى وصيرورتهما كلمتى مدح وذم ويراد بهما المبالغة فى المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم فى اللفظ على التغيير عن الاصل فى المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الأصل إلا فى ضرورة الشعر كما أنشد المبرد :

ففداء لبنى قيس على ما أصاب الناس من شر وضر
ما أقلت قدماى إنهم نعم الساعون فى الأمر المبر

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنهما فعلان من نعم ينعم وبئس ويبأس والدليل عليه دخول التاء التى هى علامة التأنيث فيهما ، فيقال نعمت وبئست ، والفراء يجعلهما بمنزلة الأسماء ويحتج بقول حسان ابن ثابت رضى الله عنه .

ألسنا بنعم الجار يؤلف بيته من الناس ذا مال كثير ومعدما

وبما روى أن أعرابياً بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك ، فقال والله ما هى بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن « نعم وبئس » أصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس إما مظهراً وإما مضمراً ، والمظهر على وجهين ، الأول : نحو قولك : نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وإنما تقصد الرجل على الإطلاق ، والثانى : نحو قولك نعم غلام الرجل زيد ، أما قوله :

فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لأجل أن قوله « وصاحب الركب » قد يدل على المقصود إذ المراد واحد فاذا أتى فى الركب بالألف واللام فكأنه قد أتى به فى القوم ، وأما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد ، الأصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الأول لأن النكرة المنصوبة تدل عليه

ورجلا نصب على التميز ، مثله فى قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون إلا نكرة ، ألا ترى أن أحداً لا يقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الألف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضاً للغرض إذ لو كانوا يريدون الإتيان بالألف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وإنما أضمروا الفاعل قصداً للاختصار ، إذكان « نعم رجلا » يدل على الجنس الذى فضل عليه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ إذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين ، أحدهما : أن يكون مبتدأ مؤخراً كأنه قيل زيد نعم الرجل ، أخرت زيداً والنية به التقديم ، كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به ، فأما الراجع إلى المبتدأ فإن الرجل لما كان شائعاً ينتظم فيه الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذى يعود إليه ، والوجه الآخر : أن يكون زيد فى قولك : نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل ، قيل من هذا الذى أثنى عليه ؟ فقيل زيد أى هو زيد .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المخصوص بالمدح والذم لا يكون إلا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال وإذاكان كذلك كان المضاف إلى القوم فى قوله تعالى (ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا) محذوفاً وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا ، وإذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « ما » نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشىء شيئاً اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم « أن يكفروا »

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى الشراء ههنا قولان ، أحدهما : أنه بمعنى البيع ، وبيانه أنه تعالى لما مكن المكلف من الإيمان الذى يفضى به إلى الجنة والكفر الذى يؤدى به إلى النار صار اختياره لأحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الإيمان الذى فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ، ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو إبدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بأنه بائع ومشتر لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى (بئسما اشتروا به أنفسهم) بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لأن الذى حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك ، الوجه الثانى : وهو الأصح عندى أن المكلف إذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتى بأعمال يظن أنها تخلصه من العقاب فكأنه قد اشترى نفسه بتلك الأعمال ، فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنها تخلصهم من العقاب ، وتوصلهم إلى الثواب فقد ظنوا أنهم قد اشتروا أنفسهم بها ، فذمهم الله تعالى ، وقال (بئسما اشتروا به أنفسهم) وهذا الوجه أقرب إلى المعنى واللفظ من الأول ، ثم إنه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله

تعالى (أن يكفروا بما أنزل الله) ولا شبهة أن المراد بذلك كفرهم بالقرآن لأن الخطاب فى اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ، ثم بين الوجه الذى لأجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال (بغياً) وأشار بذلك إلى غرضهم بالكفر كما يقال يعادى فلان فلاناً حسداً تنبيها بذلك على غرضه ولو لا هذا القول لجوزنا أن يكفروا جهلا لا بغياً .

واعلم أن هذه الآية تدل على أن الحسد حرام . ولما كان البغى قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغى بقوله (أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده) والقصة لا تليق إلا بما حكيناه من أنهم ظنوا أن هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل فى قومهم فلما وجدوه فى العرب حملهم ذلك على البغى والحسد .

أما قوله تعالى (فباؤ بغضب على غضب) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى تفسير الغضبين وجوه ، أحدها : أنه لا بد من إثبات سببين للغضبين أحدهما : ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه والآخر تكذيبهم محمد عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصار ذلك دخولا فى غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لأجل أنهم دخلوا فى سبب بعد سبب ، وهو قول الحسن والشعبى وعكرمة وأبى العالية وقتاده ، الثانى : ليس المراد إثبات غضبين فقط بل المراد إثبات أنواع من الغضب مترادفة لأجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم (عزير ابن الله . يد الله مغلولة . إن الله فقير ونحن أغنياء) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وهو قول عطاء وعبيد بن عمير ، الثالث : أن المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لأجل أن هذا الكفر وإن كان واحداً إلا أنه عظيم ، وهو قول أبى مسلم الرابع : الأول بعبادتهم العجل والثانى بكتمانهم صفة محمد وجحدهم نبوته . عن السدى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الغضب عبارة عن التغير الذى يعرض للانسان فى مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك محال فى حق الله تعالى ، فهو محمول على إرادته لمن عصاه الاضرار من جهة اللعن والأمر بذلك .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه يصح وصفه تعالى بالغضب وأن غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته فى العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة .

أما قوله تعالى (وللكافرين عذاب مهين) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (وللكافرين عذاب مهين) له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لأن العبارة الأولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها إلا هم ،

﴿ المسألة الثانية ﴾ العذاب فى الحقيقة لا يكون مهيناً لأن معنى ذلك أنه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى إلا فيما يعقل ، فالله تعالى هو المهين المعذبين بالعذاب الكثير إلا أن الإهانة لما

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ ٱللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٩١»

حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه ، فان قيل العذاب لا يكون إلا مع الأهانة فما الفائدة فى هذا الوصف ؟ قلنا كون العذاب مقروناً بالأهانة أمر لا بد فيه من الدليل ، فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال قوم : قوله تعالى (وللكافرين عذاب مهين) يدل على أنه لا عذاب إلا للكافرين ، ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان ، أحدهما : الخوارج قالوا ثبت بسائر الآيات أن الفاسق يعذب ، وثبت بهذه الآية أنه لايعذب إلا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق كافر . وثانيها : المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر وثبت أن الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى (١) .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين ﴾ .

اعلم أن هذا النوع أيضاً من قبائح أفعالهم (وإذا قيل لهم) يعنى به اليهود (آمنوا بما أنزل الله) أى بكل ما أنزل الله ، والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على أن لفظة « ما » بمعنى الذى تفيد العموم قالوا لأن الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولو لا أن لفظة « ما » تفيد العموم لما حسن هذا الذم ، ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم لما أمروا بذلك (قالوا نؤمن بما أنزل علينا) يعنى بالتوراة و كتب سائر الأنبياء الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم يكفرون بما وراءه وهو الإنجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك أنه لا يجوز أن يقال لهم آمنوا بما أنزل الله إلا ولهم طريق إلى أن يعرفوا كونه منزلا من عند الله وإلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق وإذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الإيمان به ، فثبت أن الإيمان ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض .

أما قوله تعالى (وهو الحق مصدقا لما معهم) فهو كالإشارة إلى ما يدل على وجوب الإيمان

---

(١) وعندنا أن وصف العذاب الواقع بالكافر بأنه مهين يدل على أن العذاب غير المهين ليس للكافرين . ولما كان الأصل فى المطيع أنه لا يعذب فحينئذ يكون العذاب غير المهين لصاحب المرتبة الوسطى وهو الفاسق لأن مرتبته دون المطيع وفوق الكافر ،

بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وبيانه من وجهين (الأول ما دل عليه قوله تعالى (وهو الحق) أنه لما ثبتت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التى ظهرت عليه ، إنه عليه الصلاة والسلام أخبر أن هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وأنه أمر المكلفين بالإيمان به وكان الإيمان به واجباً لا محالة ، وعند هذا يظهر أن الإيمان ببعض الأنبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الأنبياء وبعض الكتب محال (الثانى) ما دل عليه قوله (مصدقاً لما معهم) وتقريره من وجهين ، الأول: أن محمدا صلوات الله وسلامه عليه لم يتعلم علماً ولا استفاد من أستاذ ،فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما فى التوراة من غير تفاوت أصلا علمنا أنه عليه الصلاة والسلام إنما استفادها من الوحى والتنزيل . الثانى : أن القرآن يدل على نبوة محمد ﷺ فلما أخبر الله تعالى عنه أنه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الإخبار عن نبوته ، وإلا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذباً لها وإذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قداعترفوا بوجوب الإيمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الإيمان بالقرآن وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

أما قوله تعالى(فلم تقتلون أنبياء الله من قبل) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى أن دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه أخر ، وذلك لأن التوراة دلت على أن المعجزة تدل على الصدق ودلت على أن من كان صادقا فى ادعاء النبوة فان قتله كفر ، وإذا كان الأمر كذلك كان السعى فى قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفراً فلم سعيتم فى ذلك إن صدقتم فى ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة

﴿ المسألة الثانية ﴾ هذه الآية دالة على أن المجادلة فى الدين من حرف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإن إيراد المناقضة على الخصم جائز .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (فلم تقتلون) وإن كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه ، أحدها : أن الأنبياء فى ذلك الزمان ماكانوا موجودين . وثانيها : أنهم ماأقدموا على ذلك ، وثالثها أنه لا يتأتى فيه من قبل . فأما المراد به الماضى فظاهر لأن القرينة دالة عليه . فان قيل قوله (آمنوا) خطاب لهؤلاء الموجودين (ولم تقتلون) حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما ؟ قلنا معناه : أنكم بهذا التكذيب خرجتم من الإيمان بما آمنتم كما خرج أسلافكم بقتل بعض الأنبياء عن الإيمان بالباقين .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ يقال كيف جاز قوله : لم تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أضربك أمس ؟ والجواب فيه قولان ، أحدهما : أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبيح فعله : ويحك لم تكذب ؟ كأنك قلت لم يكن هذا من شأنك قال الله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين) ولم يقل ما تلت لأنه أراد من شأنها التلاوة . والثانى . كأنه قال لم ترضون بقتل الأنبياء من قبل إن كنتم آمنتم بالتوراة والله أعلم .

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ «٩٢» وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٩٣»

قوله تعالى ﴿ ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ﴾

اعلم أن تكرير هذه الآية يغنى عن تفسيرها والسبب فى تكريرها أنه تعالى لما حكى طريقة اليهود فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم فى قتلهم الأنبياء الذى يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه ، أعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وأنهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذوا العجل إلهاً وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء إلى ربه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول فى حالى معكم وإن بالغتم فى التكذيب والإنكار .

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين ﴾

اعلم أن فى الإعادة وجوهاً : أحدها أن التكرار فى هذا وأمثاله للتأكيد وإيجاب الحجة على الخصم على عادة العرب ، وثانيها : أنه إنما ذكر ذلك مع زيادة وهى قولهم (سمعنا وعصينا) وذلك يدل على نهاية لجاجهم .

أما قوله تعالى (قالوا سمعنا وعصينا) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن إظلال الجبل لا شك أنه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم « سمعنا وعصينا » وهذا يدل على أن التخويف وإن عظم لا يوجب الانقياد

﴿ المسألة الثانية ﴾ الأكثرون من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول ، قال أبو مسلم وجائز أن يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وإن لم يقولوه كقوله تعالى (أن يقول له كن فيكون) وكقوله « قالتا أتينا طائعين » والأول أولى لأن صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز .

أما قوله تعالى « وأشربوا فى قلوبهم العجل » ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ وأشربوا فى قلوبهم حب العجل ، وفى وجه هذه الاستعارة وجهان الأول معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب ، وقوله (فى قلوبهم) بيان

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «٩٤» وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ «٩٥»

لمكان الإشراف كقوله (إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) الثانى : كما أن الشرب مادة لحياة ماتخرجه الأرض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ماصدر عنهم من الأفعال .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (وأشربوا) يدل على أن فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ، ومعلوم أنه لا يقدر عليه سوى الله ، أجابت المعتزلة عنه من وجهين . الأول : ما أراد الله أن غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم وإلفهم بعبادته أشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على مالم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه ، الثانى أن المراد من أشرب أى زينه عندهم ودعاهم إليه كالسامرى وإبليس وشياطين الإنس والجن . أجاب الأصحاب عن الوجهين بأن كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير إليه إلا لدليل منفصل ، ولما أقمنا الدلائل العقلية القطعية على أن محدث كل الأشياء هو الله لم يكن بنا حاجة إلى ترك هذا الظاهر .

أما قوله تعالى (بكفرهم) فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى

أما قوله (قل بئسما يأمركم به إيمانكم) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بئسما يأمركم به إيمانكم بالتوراة لأنه ليس فى التوراة عبادة العجل وإضافة الأمر إلى إيمانهم تهكم كما قال فى قصة شعيب (أصلاتك تأمرك) وكذلك إضافة الايمان إليهم

﴿ المسألة الثانية ﴾ الايمان عرض ولا يصح منه الأمر والنهى لكن الداعى إلى الفعل قد يشبه بالأمر كقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) .

أما قوله تعالى (إن كنتم مؤمنين) فالمراد التشكيك فى ايمانهم والقدح فى صحة دعواهم .

قوله تعالى ﴿ قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ، ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين ﴾ .

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وهو ادعاؤهم أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه : أحدها أنه لا يجوز أن يقال على طريق الاستدلال على الخصم إن كان كذا وكذ فافعل كذا إلا والأول مذهبه ليصح الزام الثانى عليه (١) وثانيها ماحكى الله عنهم فى قوله (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وفى قوله (نحن أبناء الله

(١) فى الأصل الذى أصحح عليه ﴿ فافعل كذا لا والأول ﴾ والتى على هذا لا معنى له فتعين الاستثناء ليستقيم الكلام . (المصحح)

وأحباؤه) وفى قوله (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) وثالثها : اعتقادهم فى أنفسهم أنهم هم المحقون لأن النسخ غير جائز فى شرعهم ، وأن سائر الفرق مبطلون ، ورابعها : اعتقادهم أن انتسابهم إلى أكابر الأنبياء عليهم السلام أعنى يعقوب وإسحاق وإبراهيم يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم إلى ثوابه ، ثم إنهم لهذه الأشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة فى أن النبى المنتظر المبشر به فى التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم إن الله احتج على فساد قولهم بقوله (قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت) وبيان هذه الملازمة أن نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس إلى نعم الآخرة ، ثم إن نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال ، ومن كان فى النعم القليلة المنغصة ، ثم إن تيقن أنه بعد الموت لا بد وأن ينتقل إلى تلك النعم العظيمة فإنه لا بد وأن يكون راغباً فى الموت لأن تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل إليها إلا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب أن يكون مطلوباً فوجب أن يكون هذا الإنسان راضياً بالموت متمنياً له ، فثبت أن الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت . ثم إن الله تعالى أخبر أنهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه أبداً ، وحينئذ يلزم قطعاً بطلان ادعائهم فى قولهم إن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس .

فان قيل(١) لا نسلم أنه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ، قوله لأن نعيم الآخرة مطلوب ولا سبيل إليه إلا بالموت والذى يتوقف عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوباً . قلنا الذى يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوباً نظراً إلى كونه وسيلة إلى ذلك المطلوب إلا أنه يكون مكروهاً نظراً إلى ذاته والموت مما لا يحصل إلا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت .

السؤال الثانى : أنه كان لهم أن يقلبوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا إنك تدعى أن الدار الآخرة خالصة لك ولأمتك دون من ينازعك فى الأمر فان كان الأمر كذلك فارض بأن نقتلك ونقتل أمتك ، فإنا نراك ونرى أمتك فى الضر الشديد والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فإنكم تتخلصون إلى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم !

السؤال الثالث : لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فأما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلداً فى النار أبداً لأنهم كانوا وعيدية أو لأنهم جوزوا فى صاحب الكبيرة أن يصير معذباً فلأجل هذا ما تمنوا الموت وليس لأحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم أنه لا تمسهم النار إلا أياماً معدودة لأن كل يوم من أيام القيامة

(١) هذا فى قوة قوله (السؤال الأول) لأنه ذكر بعده السؤال الثانى ، لكنه ذكر الرد على هذا السؤال ولم يرد على غيره كما ترى

كألف سنة مما تعدون فكانت هذه الأيام وإن كانت، قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ماتمنوا الموت بسبب هذا الخوف .

السؤال الرابع : أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تمنى الموت فقال « لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم احينى إن كانت الحياة خيراً لى وتوفنى إن كانت الوفاة خيراً لى » وأيضاً قال الله تعالى فى كتابه (يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها) فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال ، ثم إنه يتحدى القوم بذلك .

السؤال الخامس : أن لفظ التمنى مشترك بين التمنى الذى هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل : ليتنى مت ، لليهود أن يقولوا إنك طلبت منا التمنى والتمنى لفظ مشترك ، فإن ذكرناه باللسان فله أن يقول ما أردت به هذا اللفظ ، وإنما أردت به المعنى الذى فى القلب وإن فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول كذبتم ما أتيتم بذلك فى قلوبكم ولما علم اليهود أنه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا إليه .

السؤال السادس : هب أن الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم إنهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى (ولن يتمنوه أبداً) ضعيف لأن الاستدلال بهذا إنما يصح لو ثبت كون القرآن حقاً ، والنزاع ليس إلا فيه (الجواب) قوله [أولا] كون الموت متضمناً للألم يكون كالصارف عن تمنيه ، قلنا كما أن الألم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بأن المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب أن يكون الأمر ههنا كذلك . قوله ثانياً إنهم لو قلبوا الكلام على محمد صلى الله عليه وسلم لزمه أن يرضى بالقتل ، قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمداً كان يقول إنى بعثت لتبليغ الشرائع إلى أهل التواتر ، وهذا المقصود لم يحصل بعد فلأجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنتم فلستم كذلك فظهر الفرق ، قوله ثالثاً كانوا خائفين من عقاب الكبائر، قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعاً : نهى عن تمنى الموت قلنا هذا النهى طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الأوقات، روى أن علياً رضى الله عنه كان يطوف بين الصفين فى غلالة فقال له ابنه الحسن رضى الله عنه ما هذا بزى المحاربين فقال يا بنى لا يبالى أبوك أعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت ، وقال عمار رضى الله عنه بصفين :

الآن ألاقى الأحبة (١) محمداً وحزبه

وقد ظهر عن الأنبياء فى كثير من الأوقات تمنى الموت على أن هذا النهى مختص بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الإنسان الموت عند الشدائد لأن ذلك كالجزع والخروج عن الرضاء بما قسم الله فأين هذا من التمنى الذى يدل على صحة النبوة . قوله خامساً : إنهم ما عرفوا أن المراد هو التمنى باللسان أو بالقلب ، قلنا التمنى فى لغة العرب لا يعرف إلا

(١) الذي أحفظه وعليه يستقيم الوزن : اليوم — أو الآن — ألقى الأحبة .

مايظهر [منه] كما أن الخبر لا يعرف إلا ما يظهر بالقول والذى فى القلب من ذلك لا يسمى بهذا الإسم وأيضا فمن المحال أن يقول النبى عليه الصلاة والسلام لهم تمنوا الموت ويريد بذلك مالا يمكن الوقوف عليه مع أن الغرض بذلك لا يتم إلا بظهوره ، قوله سادساً : ما الدليل على أنه ما وجد التمنى ، قلنا من وجوه ، أحدها : أنه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواتراً لأنه أمر عظيم فإن بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التمنى يبطل القول بنبوته وماكان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب أن ينقل نقلا متواتراً ، ولما لم ينقل علمنا أنه لم يوجد ، وثانيها أنه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه فى الرأى والحزم وحسن النظر فى العاقبة والوصول إلى المنصب الذى وصل إليه فى الدنيا والدين والوصول إلى الرياسة العظيمة التى انقادلها المخالف قهراً والموافق طوعاً لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحى النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل والحجة لأن العاقل الذى لم يجرب الأمور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال فى أعقل العقلاء فيثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة إلا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يتمنونه ، وثالثها : ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال « لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا ورأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لايجدون أهلا ولا مالا » وقال ابن عباس : لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا ، وبالجملة فالأخبار الواردة فى أنهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة ، فهذا آخر الكلام فى تقرير هذا الاستدلال ، ولنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (قل إن كانت لكم الدار الآخرة) فالمراد الجنة لأنها هى المطلوبة من دار الآخرة دون النار لأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة

وأما قوله تعالى (عند الله) فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد أيضا فى حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التى ذكرها .

وأما قوله تعالى (خالصة) فنصب على الحال من الدار الآخرة أى سالمة لكم خاصة بكم ليس لأحد سواكم فيها حق ، يعنى إن صح قولكم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أونصارى و (الناس) للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس أولى لقوله إلا من كان هوداً أو نصارى ولأنه لم يوجد هنا معهود

وأما قوله (من دون الناس) فالمراد به سوى لامعنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا : هذا لك من دون الناس .

وأما قوله تعالى (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا أمر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الأمر موجوداً والغرض منه التحدى وإظهار كذبهم فى دعواهم :

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى هذا التمنى قولان ، أحدهما : قول ابن عباس إنهم يتحدوا بأن يدعو

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَٱللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ «٩٦»

الفريقان بالموت على أى فريق كان أكذب . والثانى أن يقولوا ليتنا نموت وهذا الثانى أولى لأنه أقرب إلى موافقة اللفظ .

أما قوله تعالى (وان يتمنوه) فخبر قاطع عن أن ذلك لا يقع فى المستقبل وهذا إخبار عن الغيب لأن مع توفر الدواعى على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الإتيان بهذه الكلمة أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فهذا إخبار جازم عن أمر قامت الأمارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه إلا بالوحى .

وأما قوله تعالى (أبداً) فهو غيب آخر لأنه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا فى شىء من الأزمنة الآتية فى المستقبل ولا شك أن الإخبار عن عدمه بالنسبة إلى عموم الأوقات فهما غيبان .

وأما قوله تعالى (بما قدمت أيديهم) فبيان للعلة التى لها لا يتمنون [الموت] لأنهم إذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك إلى أن لا يتمنوا الموت .

وأما قوله تعالى (والله عليم بالظالمين) فهو كالزجر والتهديد لأنه إذا كان عالماً بالسر والنجوى ولم يمكن إخفاء شىء عنه صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعاصى ، وإنما ذكر الظالمين لأن كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافراً فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فإن قيل إنه تعالى قال ههنا (وان يتمنوه أبدا) وقال فى سورة الجمعة (ولا يتمنونه أبداً) فلم ذكر ههنا «لن» وفى سورة الجمعة « لا » قلنا إنهم فى هذه السورة ادعوا أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا فى سورة الجمعة أنهم أولياء لله من دون الناس والله تعالى أبطل هذين الأمرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتمنوا الموت والدعوى الأولى أعظم من الثانية إذ السعادة القصوى هى الحصول فى دار الثواب ، وأما مرتبة الولاية فهى وإن كانت شريفة إلا أنها إنما تراد ليتوسل بها إلى الجنة فلما كانت الدعوى الأولى أعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ « لن » لأنه أقوى الألفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست فى غاية العظمة لا جرم اكتفى فى إبطالها بلفظ « لا » لأنه ليس فى نهاية القوة فى إفادة معنى النفى والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم فى الآية المتقدمة أنهم لا يتمنون الموت أخبر فى هذه الآية أنهم فى غاية الحرص على الحياة لأن ههنا قسما ثالثاً وهو أن يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) .

أما قوله تعالى (ولتجدنهم) فهو من وجد بمعنى علم المتعدى إلى المفعولين فى قوله : وجدت زيداً ذا حفاظ ، ومفعولاه « هم » و « أحرص » وإنما قال (على حياة) بالتنكير لأنه حياة مخصوصة وهى الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبى « على الحياة » أما الواو فى قوله (ومن الذين أشركوا) ففيه [ثلاثة أقوال] :

﴿ أحدها ﴾ أنها واو عطف والمعنى أن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك : هو أسخى الناس ومن حاتم . هذا قول الفراء والأصم . فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس ؟ قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لأن حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون إلا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لأنها جنتهم فإذا زاد عليهم فى الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقاً بأعظم التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين ؟ قلنا لأنهم علموا أنهم صائرون إلى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك .

﴿ القول الثانى ﴾ أن هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله « على حياة » [و] تقديره ومن الذين أشركوا أناس يود أحدهم على حذف الموصوف كقوله (وما منا إلا له مقام معلوم) .

﴿ القول الثالث ﴾ أن فيه تقديماً وتأخيراً وتقديره . ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ، ثم فسر هذه المحبة بقوله (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) وهو قول أبى مسلم ، والقول الأول أولى لأنه إذا كانت القصة فى شأن اليهود خاصة فالأليق بالظاهر أن يكون المراد : ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ فى إبطال دعواهم وفى إظهار كذبهم فى قولهم . إن الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلفوا فى المراد بقوله تعالى (ومن الذين أشركوا) على ثلاثة أقوال قيل المجوس لأنهم كانوا يقولون لملكهم : عش ألف نيروز وألف مهرجان ، وعن ابن عباس هو قول الأعاجم : زى هزارسال ، وقيل المراد مشركوا العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد ، لأنا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغى أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الأعاجم عش ألف سنة ، بل المراد به التكثير وهو معروف فى كلام العرب .

أما قوله تعالى (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فالمراد أنه تعالى بين بعدهم عن تمنى الموت من حيث إنهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ، ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمنى الموت ؟

أما قوله تعالى (وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر) ففيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى أن قوله (وما هو) كناية عماذا ؟ فيه ثلاثة أقوال ، أحدها أنه كناية عن « أحدهم » الذى جرى ذكره أى وما أحدهم بمن يزحزحه من النار تعميره ، وثانيها : أنه ضمير لما دل عليه « يعمر » من مصدره و (أن يعمر) بدل منه ، وثالثها : أن يكون مبهما و (أن يعمر) موضحه

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ «٩٧» مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ «٩٨»

﴿المسألة الثانية﴾ الزحزحة التبعيد والإنحاء ، قال القاضى والمراد أنه لا يؤثر فى إزالة العذاب أقل تأثير ولو قال تعالى : وما هو بمبعده وبمنجيه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول.

وأما قوله تعالى (والله بصير بما يعملون) فاعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال إن لفلان بصراً بهذا الأمر ، أى معرفة ، وقد يراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه إلا أن من قال : إن فى الأعمال ما لا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة والله أعلم :

قوله تعالى ﴿ قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين ، من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ﴾

اعلم أن هذا النوع أيضاً من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن قوله تعالى (قل من كان عدواً لجبريل) لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يخاطبهم بذلك لأنه يجرى مجرى المحاجة ، فاذا لم يثبت منهم فى ذلك أمر لا يجوز أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أموراً.أحدها :أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة أتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك ، فقد أخبرنا عن نوم النبى الذى يجىء فى آخر الزمان ؟ فقال عليه السلام « تنام عيناى ولا ينام قلبى» قال صدقت يا محمد فأخبرنى عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة ؟ فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت . فما بال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه ؟ فقال أيهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له ، قال صدقت فقال أخبرنى أى الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفى التوراة أن النبى الأمى يخبر عنه ؟ فقال عليه السلام « أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل مرض مرضاً شديداً فطال سقمه فنذر لله نذراً لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان الإبل وألبانها ؟ فقالوا نعم . فقال له بقيت خصلة واحدة إن قلتها آمنت بك ، أى ملك يأتيك بما تقول عن الله ؟ قال جبريل . قال إن ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ، ورسولنا ميكائيل يأتى بالبشر والرخاء فلوكان هو الذى يأتيك آمنابك ، فقال عمر وما مبدأهذه العداوة ؟ فقال ابن صوريا

مبدأ هذه العداوة أن الله تعالى أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرب فى زمان رجل يقال له بختنصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبريل وقال إن سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذى أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة فى قتله ، ثم إنه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا ، فلذلك نتخذه عدواً ، وأما ميكائيل فإنه عدو جبريل فقال عمر : فإنى أشهد أن من كان عدواً لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فأنكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين . وثانيها : روى أنه كان لعمر أرض بأعلى المدينة وكان ممره على مدراس اليهود وكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا ياعمر قد أحببناك وإنا لنطمع فيك فقال والله ما أجيئكم لحبكم ولا أسألكم لأنى شاك فى دينى وإنما أدخل عليكم لأزداد بصيرة فى أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره فى كتابكم ثم سألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمداً على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وإن ميكائيل يجىء بالخصب والسلم فقال لهم وما منزلتهما من الله ؟ قالوا أقرب منزلة ، جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر : لئن كان كما تقولون فما هما بعدوين ولأنتم أكفر من الحمير ، ومن كان عدو لأحدهما كان عدواً للآخر ومن كان عدواً لهما كان عدواً لله ، ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحى فقال النبى صلى الله عليه وسلم « لقد وافقك ربك ياعمر » قال عمر لقد رأيتنى فى دين بعد ذلك أصلب من الحجر ، وثالثها : قال مقاتل زعمت اليهود أن جبريل عليه السلام عدونا ، أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها فى غيرنا فأنزل الله هذه الآيات .

واعلم أن الأقرب أن يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لأن قوله (من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله) مشعر بأن هذا التنزيل لا ينبغى أن يكون سبباً للعداوة لأنه إنما فعل ذلك بأمر الله فلا ينبغى أن يكون سبباً للعداوة وتقرير هذا من وجوه ، أولها : أن الذى نزله جبريل من القرآن بشارة المطيعين بالثواب وإنذار العصاة بالعقاب والأمر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله الذى يعترفون أنه لا محيص عن أمره ولا سبيل إلى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر ، فيلزم أن عداوة من هذا سبيله كفر ، وثانيها : أن الله تعالى لو أمر ميكائيل بأنزال مثل هذا الكتاب فإما أن يقال إنه كان يتمرد أو يأبى عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأتى به على وفق أمر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل عليهما السلام فما الوجه فى تخصيص جبريل بالعداوة ؟ وثالثها . أن إنزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فإنزال التوراة على موسى شق على قوم آخرين ، فان اقتضت نفرة بعض الناس لإنزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين إنزال التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم أن كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ماقالوه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود : إن جبريل عدوهم قالوا لأنا نرى اليهود فى زماننا هذا مطبقين على إنكار ذلك مصرين على أن أحداً من سلفهم لم يقل بذلك ، واعلم أن هذا باطل لأن حكاية الله أصدق ، ولأن جهلهم كان شديداً وهم الذين قالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة)

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ ابن كثير « جبريل » بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز ، وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزاً والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها ، وجبرائل على وزن جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرايل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال بعضهم : جبريل معناه عبد الله ، فـ « جبر » عبد و « ايل » الله : وميكائيل عبد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم ، قال أبو على السوسى : هذا لا يصح لوجهين : أحدهما : : أنه لا يعرف من أسماء الله « أيل » والثانى أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا (١)

أما قوله تعالى (فإنه نزله على قلبك) ففيه سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ الهاء فى قوله تعالى « فانه » وفى قوله « نزله » إلى ماذا يعود ؟ الجواب فيه قولان ، أحدهما أن الهاء الأولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وإن لم يجر له ذكر لأنه كالمعلوم كقوله (ما ترك على ظهرها من دابة) يعنى على الأرض وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم . أى إن كانت عداوتهم لأن جبريل ينزل القرآن فإنما ينزله بإذن الله قال صاحب الكشاف إضمار مالم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شىء من صفاته ، وثانيهما : المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لا أنه نزل نفسه

﴿ السؤال الثانى ﴾ القرآن إنما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب فى قوله نزله على قلبك ؟ الجواب : هذه المسألة ذكرناها فى سورة الشعراء فى قوله (نزل به الروح الأمين ، على قلبك) وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذى نزل به ثبت فى قلبه حفظاً حتى أداه إلى أمته فلما كان سبب تمكنه من الأداء ثباته فى قلبه حفظاً جاز أن يقال نزله على قلبك وإن كان فى الحقيقة نزله عليه لا على قلبه .

﴿ السؤال الثالث ﴾ كان حق الكلام أن يقال على قلبى ، والجواب : جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل : قل ما تكلمت به من قولى ، من كان عدواً لجبريل فانه نزله على قلبك .

﴿ السؤال الرابع ﴾ كيف استقام قوله (فانه نزله) جزاء للشرط ؟ والجواب فيه وجهان : الأول : أنه سبحانه وتعالى بين ان هذه العداوة فاسدة لأنه ما أتى إلا أنه أمر بإنزال كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله ، فهو من حيث إنه مأمور وجب أن يكون معذوراً ، ومن حيث إنه أتى

---

(١) كلام السوسى إنما يتأتى لو كان « جبر » و « ايل » عربيتين ولكنهما عبرانيتان . والاضافة فى اللغة العبرانية لا توجب كسر الاسم باعتباره مضافاً إليه .

بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكوراً فكيف تليق به العداوة ، والثانى : أنه تعالى بين أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذاك ، لأنه نزل عليك الكتاب برهاناً على نبوتك ، ومصداقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم الأمر الذى يكرهونه :

أما قوله تعالى (بإذن الله) فالأظهر بأمر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه (أولها) أن الإذن حقيقة فى الأمر مجاز فى العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن (وثانيها) أن إنزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الأمر لا من العلم (وثالثها) أن ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد فى الحجة .

أما قوله تعالى (مصدقاً لما بين يديه) فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الأنبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار إلى أن القرآن يوافق التوراة فى الدلالة على نبوة محمد ﷺ . فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقاً لها لكونها متوافقة فى الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها ؟ قلنا الشرائع التى تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الأوقات ومنتهية فى هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة ، وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف فى الشرائع .

أما قوله تعالى (وهدى) فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين (أحدهما) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى (وثانيهما) بيان أن الآتى بتلك الأعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ، ولما كان الأول مقدما على الثانى فى الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى ، فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة إلى الكل ؟ الجواب من وجهين ، الأول : أنه تعالى إنما خصهم بذلك ، لأنهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى (هدى للمتقين) والثانى : أنه لا يكون بشرى إلا للمؤمنين ، وذلك لأن البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل إلا فى حق المؤمنين ، فلهذا خصهم الله به .

أما الآية الثانية وهى قوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته) فاعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى (من كان عدواً لجبريل) لأجل أنه نزل القرآن على قلب محمد ، وجب أن يكون عدواً لله تعالى ، بين فى هذه الآية أن من كان عدوا لله كان عدواً له ، فبين أن فى مقابلة عداوتهم مايعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لأن عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر ، وعداوته تعالى تؤدى إلى العذاب الدائم الأليم الذى لا ضرر أعظم منه ، وههنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الإضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى ؟ والجواب : أن معنى العداوة على الحقيقة لا يصح إلا فينا لأن العدو

للغير هو الذى يريد إنزال المضار به ، وذلك محال على الله تعالى بل المراد منه أحد وجهين ، إما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) وكقوله (إن الذين يؤذون الله ورسوله) لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والأذية عليه وإما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له شبه طريقتهم فى هذا الوجه بالعداوة ، فأما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم ، وعداوتهم مؤثرة فى اليهود لأنها فى العاجل تقتضى الذلة والمسكنة ، وفى الآجل تقتضى العذاب الدائم .

﴿ السؤال الثانى ﴾ لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما فى الملائكة ؟ الجواب لوجهين ، الأول : أفردهما بالذكر لفضلهما كأنهما لكمال فضلهما صارا جنساً آخر سوى جنس الملائكة ، الثانى : أن الذى جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية إنما نزلت بسببهما ، فلا جرم نص على اسميهما ، واعلم أن هذا يقتضى كونهما أشرف من جميع الملائكة وإلا لم يصح هذا التأويل ، وإذا ثبت هذا فنقول : يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل لوجوه ، أحدها : أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام فى الذكر، وتقديم المفضول على الفاضل فى الذكر مستقبح عرفاً فوجب أن يكون مستقبحاً شرعاً لقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وثانيها : أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحى والعلم وهو مادة بقاء الأرواح ، وميكائيل ينزل بالخصب والأمطار وهى مادة بقاء الأبدان ، ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل ، وثالثها : قوله تعالى فى صفة جبريل (مطاع ثم أمين) ذكره بوصف المطاع على الإطلاق ، وظاهره يقتضى كونه مطاعاً بالنسبة إلى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ، ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل ، وقرأ الباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل ، وفيه لغة أخرى ميكئل على وزن ميكعل ، وميكئيل كميكعيل ، قال ابن جنى : العرب إذا نطقت بالأعجمى خلطت فيه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الواو فى جبريل وميكال قيل واو العطف ، وقيل بمعنى أو يعنى من كان عدواً لأحد من هؤلاء فإن الله عدو لجميع الكافرين .

﴿المسألة الرابعة﴾ (عدو للكافرين) أراد عدو لهم إلا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم لكفرهم وأن عداوة الملائكة كفر .

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ «٩٩»

قوله تعالى ﴿ ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس : إن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ماكانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك وتخبروننا أنه مبعوث وتصفون لنا صفته ، فقال بعضهم ماجاءنا بشيء من البينات وماهو بالذى كنا نذكر لكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الأظهر أن المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذى لا يأتى بمثله الجن والأنس ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، وقال بعضهم لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمنى الموت وسائر المعجزات نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر . قال القاضى : الأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا قرنت إلى التنزيل كانت أخص بالقرآن والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الوجه فى تسمية القرآن بالآيات وجوه ، أحدها : أن الآية هى الدالة وإذا كانت أبعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعى كانت آيات ، وثانيها : أن منها ما يدل على الإخبار عن الغيوب فهى دالة على تلك الغيوب ، وثالثها : أنها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهى آيات من هذه الجهة ، فإن قيل : الدليل لا يكون إلا بيناً فما معنى وصف الآيات بكونها بينة ، وليس لأحد أن يقول المراد كون بعضها أبين من بعض لأن هذا إنما يصح لو أمكن فى العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال ، وذلك لأن العالم بالشيء إما أن يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده أو لا يحصل ، فإن حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علماً وإن لم يحصل استحال أن يكون شيء آخر آكد منه . قلنا : التفاوت لا يقع فى نفس العلم بل فى طريقه ؛ فإن العلوم تنقسم إلى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب ، وإلى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب وهذا هو الآية البينة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل وذاك لا يتحقق إلا فى الجسمى فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمى ذلك إنزالا .

أما قوله (وما يكفر بها إلا الفاسقون) ففيه مسائل :

أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ «١٠٠»

﴿ المسألة الأولى ﴾ الكفر بها من وجهين (أحدهما) جحودها مع العلم بصحتها (والثانى) جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والإعراض عن دلائلها وليس فى الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الفسق فى اللغة خروج الإنسان عما حد له قال الله تعالى (إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه) وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة ، وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجور السد الذى يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذى يفسد [إذا صار إليه] فشبه تعدى الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذى فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد . فإن قيل أليس أن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور ؟ قلنا إنه إنما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذى ذكرنا لأن من فتح من النهر نقباً يسيراً لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التعدى . إذا ثبت هذا فنقول فى قوله (إلا الفاسقون) وجهان (أحدهما) أن كل كافر فاسق ولا ينعكس فكأن ذكر الفاسق يأتى على الكافر وغيره فكان أولى (الثانى) أن يكون المراد ما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز عن كل حد فى كفره والمعنى أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذى يبلغ فى الكفر إلى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن فى العقل والشرع .

قوله تعالى ﴿ أو كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (أو كلما عاهدوا عهداً) واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لأنه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف : الواو للعطف على محذوف معناه : أكفروا بالآيات والبينات وكلما عاهدوا ، وقرأ أبو السماك بسكون الواو على أن الفاسقون بمعنى الذين فسقوا فكأنه قيل وما يكفر بها إلا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله مراراً كثيرة وقرىء عوهدوا وعهدوا.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المقصود من هذا الاستفهام ، الإنكار وإعظام ما يقدمون عليه لأن مثل ذلك إذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ فى التنكير والتبكيت ودل بقوله (أو كلما عاهدوا) على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على أن ذلك كالعادة فيهم فكأنه تعالى أراد تسلية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بأن ذلك ليس ببدع منهم ، بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه فى الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لأن من يعتاد

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «١٠١»

منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم تجر عادته بذلك .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى العهد وجوه ، أحدها : أن الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى ، وثانيها . أن العهد هو الذى كانوا يقولون قبل مبعثه عليه السلام لئن خرج النبى لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم ، وثالثها : أنهم كانوا يعاهدون الله كثيراً وينقضونه ، ورابعها : أن اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحداً من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشاً يوم الخندق ، قال القاضى : إن صحت هذه الرواية لم يمتنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله ، وإذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ إنما قال (نبذه فريق) لأن فى جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ، ثم لما كان يجوز أن يظن أن ذلك الفريق هم الأقلون بين أنهم الأكثرون فقال (بل أكثرهم لا يؤمنون) وفيه قولان ، الأول : أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبداً لحسدهم وبغيهم ، والثانى : لا يؤمنون أى لا يصدقون بكتابهم لأنهم كانوا فى قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرون لهم الإيمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه .

قوله تعالى ﴿ ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ﴾ .

اعلم أن معنى كون الرسول مصدقاً لما معهم هو أنه كان معترفاً بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقاً لما معهم من حيث إن التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا أتى محمد كان بمجرد مجيئه مصدقاً للتوراة .

أما قوله تعالى (نبذ فريق) فهو مثل لتركهم وإعراضهم عنه بمثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات إليه .

أما قوله تعالى (من الذين أوتوا الكتاب) ففيه قولان ، أحدهما : أن المراد من أوتى علم الكتاب من يدرسه ويحفظه ، قال هذا القائل : الدليل عليه أنه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم

وَٱتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا ٱلشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ ٱشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ «١٠٢»

عند قوله تعالى (كأنهم لا يعلمون) الثانى : المراد من يدعى التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه ، وهذا كوصف المسلمين بأنهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه .

أما قوله تعالى (كتاب الله وراء ظهورهم) فقيل إنه التوراة ، وقيل إنه القرآن ، وهذا هو الأقرب لوجهين ، الأول : أن النبذ لا يعقل إلا فيما تمسكوا به أولا وأما إذا لم يلتفتوا إليه لا يقال إنهم نبذوه ، الثانى : أنه قال (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب) ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن ، فان قيل كيف يصح نبذهم التوراة وهم يتمسكون به ؟ قلنا إذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الإيمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة .

أما قوله تعالى (كأنهم لا يعلمون) فدلالة على أنهم نبذوه عن علم ومعرفة لأنه لا يقال ذلك إلا فيمن يعلم فدلت الآية من هذه الجهة على أن هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته إلا أنهم جحدوا ما يعلمون ، وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بأن أولئك الجاحدين كانوا فى القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم .

قوله تعالى ﴿ واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هارت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المره وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون مايضرهم ولا ينفعهم ، ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ﴾ .

اعلم أن هـذا هو نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر وإقبالهم عليه ودعاؤهم الناس إليه .

أما قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى (واتبعوا) حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ، ثم فيه أقوال ، أحدها : أنهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وثانيها : أنهم الذين تقدموا من اليهود ، وثالثها : أنهم الذين كانوا فى زمن سليمان عليه السلام من السحرة لأن أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك فى الدنيا فالذين كانوا منهم فى زمانه لا يمتنع أن يعتقدوا فيه أنه إنما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ، ورابعها : أنه يتناول الكل وهذا أولى لأنه ليس صرف اللفظ إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره إذ لا دليل على التخصيص . قال السدى : لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا قوله تعالى (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم) ثم أخبر عنهم بأنهم اتبعوا كتب السحر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا فى تفسير (تتلوا) وجوهاً ، أحدها : أن المراد منه التلاوة والإخبار ، وثانيها ، قال أبو مسلم (تتلوا) أى تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه إذا كذب وتلا عنه إذا صدق وإذا أبهم جاز الأمران والأقرب هو الأول لأن التلاوة حقيقة فى الخبر إلا أن المخبر يقال فى خبره إذا كان كذبا إنه تلا فلان وإنه قد تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذى لا يقال فيه ، روى على فلان ، بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق إلا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع أن يكون الذى كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الأوصاف .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا فى الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معاً . أما الذين حملوه على شاطين الجن قالوا إن الشياطين كانو يسترقون السمع ثم يضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها إلى الكهنة وقد دونوها فى كتب يقرءونها ويعلمونها الناس وفشا ذلك فى زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا إن الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه إلا بهـذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التى تجرى بأمره . وأما الذين حملوه على شياطين الانس قالوا : روى فى الخبر أن سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيراً من العلوم التى خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حرصاً على أنه إن هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا فى خلال ذلك أشياء من السحر تناسب

تلك الأشياء من بعض الوجوه ، ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب أو هموا الناس أنه من عمل سليمان وأنه ما وصل إلى ما وصل إليه إلا بسبب هذه الأشياء فهذا معنى «ما تتلوا الشياطين» واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الأول بأن شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الأنبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف محققاً فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضى إلى الطعن فى كل الأديان . فان قيل إذا جوزتم ذلك على شياطين الإنس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن ؟ قلنا الفرق أن الذى يفعله الإنسان لا بد وأن يظهر من بعض الوجوه ، أما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن تزيد فى كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفياً فيفضى إلى الطعن فى جميع الأديان .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ أما قوله (على ملك سليمان) فقيل فى ملك سليمان ، عن ابن جريج ، وقيل على عهد ملك سليمان والأقرب أن يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان لأنهم كانوا يقرءون من كتب السحر ويقولون إن سليمان إنما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا فى المراد بملك سليمان فقال القاضى إن ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة . وإذا صح ذلك (١) ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم أخرجوها بعد موته وأوهموا أنها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه فى الحقيقة . والأصح عندى أن يقال : إن القوم لما ادعوا أن سليمان إنما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان .

﴿ المسألة السادسة ﴾ السبب فى أنهم أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام وجوه (أحدها) أنهم أضافوا السحر إلى سليمان تفخيما لشأنه وتعظيما لأمره وترغيباً للقوم فى قبول ذلك منهم ، (وثانيها) أن اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون إنما وجد ذلك الملك بسبب السحر (وثالثها) أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يخالطهم ويستفيد منهم أسراراً عجيبة فغلب على الظنون أنه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم .

أما قوله تعالى (وما كفر سليمان) فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر ، وذلك يدل على أن القوم نسبوه إلى الكفر والسحر : قيل فيه أشياء (أحدها) ما روى عن بعض أخبار اليهود أنهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبياً وما كان إلا ساحراً ، فأنزل الله هذه الآية (وثانيها) أن السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى منه (وثالثها) أن قوماً زعموا أن قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لأن كونه نبياً ينافى كونه ساحراً كافراً ثم بين تعالى أن الذى برأه منه لاصق بغيره فقال (ولكن الشياطين كفروا) يشير

---

(١) فى هذا الموضع سقط ظاهر واضطراب ولم أجد فى الأصول ما يكمله .

به إلى ما تقدم ذكره ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه إلى سليمان ، ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم ما كفروا أولا بالسحر فقال تعالى (يعلمون الناس السحر) واعلم أن الكلام فى السحر يقع من وجوه.

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى البحث عنه بحسب اللغة فنقول : ذكر أهل اللغة أنه فى الأصل عبارة عما لطف وخفى سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجارية ، قال لبيد :

ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان (أحدهما) أنا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع (والآخر) نغذى وأى الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال :

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافير من هذا الأنام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الأول ويحتمل أيضاً أن يريد بالمسحر أنه ذو سحر والسحر هو الرئة وما تعلق بالحلقوم وهذا أيضاً يرجع إلى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضى الله عنها « توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى » وقوله تعالى (إنما أنت من المسحرين) يعنى من المخلوقين الذى يطعم ويشرب يدل عليه قولهم (ما أنت إلا بشر مثلنا) ويحتمل أنه ذو سحر مثلنا ، وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسحرة (ما جئتم به السحر إن الله سيبطله) وقال (فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم) فهذا هو معنى السحر فى أصل اللغة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ، ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله قال تعالى (سحروا أعين الناس) يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى (يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى) وقد يستعمل مقيداً فيما يمدح ويحمد . روى أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم ، فقال لعمرو خبرنى عن الزبرقان فقال : مطاع فى ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره ، فقال الزبرقان . هو والله يعلم أنى أفضل منه ، فقال عمرو : إنه زمن المروءة ضيق العطن أحمق الأب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ، أرضانى فقلت أحسن ماعلمت وأسخطنى فقلت أسوأ ما علمت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن من البيان لسحرا» فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحراً لأن صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته ، فإن قيل كيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وينبيء عنه سحراً ؟ وهذا القائل إنما قصد إظهار الخفى لا إخفاء الظاهر ولفظ السحر إنما يفيد إخفاء الظاهر ؟ قلنا إنما سماه سحراً لوجهين ، الأول : أن ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فأشبه السحر الذى يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمى سحراً ، لا من الوجه الذى ظننت

الثانى : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقبيح ما يكون حسناً فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى أقسام السحر : اعلم أن السحر على أقسام . الأول : سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا فى قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنها هى المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم فى مذاهبهم . أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم ، واحتجوا بوجوه ذكرها القاضى ولخصها فى تفسيره وفى سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها . أولها وهو النكتة العقلية التى عليها يعولون أن كل ما سوى الله إما متحيز وإما قائم بالمتحيز ، فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزاً ، وذلك المتحيز لا بد وأن يكون قادرا بالقدرة ، إذ لو كان قادراً لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على أن الأجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان الأول : أن العلم الضرورى حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرتنا مشتركة فى امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بدله من علة مشتركة ولا مشترك ههنا إلا كوننا قادرين بالقدرة ، وإذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة ، الثانى : أن هذه القدرة التى لنا لا شك أن بعضها يخالف بعضاً ، فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة للبعض فلو كفى ذلك القدر من المخالفة فى صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب فى هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضاً وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة ، وثانيها : أنا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لأنا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية لم يمكنا القطع بأن هذه الخوارق التى ظهرت على أيدى الأنبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها أنهم أتوا بها من طريق السحر ، وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه ، وثالثها : أنا لو جوزنا أن يكون فى الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والألوان لقدر ذلك الإنسان على تحصيل الأموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعى السحر متوصلا إلى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء ، لأنا نقول لو أمكنهم بعض الأدوية أن يقلبوا غير الذهب ذهباً لكان إما أن يمكنهم ذلك بالقليل من الأموال فكان ينبغى أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والذلة أو لا يمكنهم إلا بالآلات العظام والأموال الخطيرة فكان يجب أن يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب أن يفطن الملوك لذلك لأنه أنفع لهم من فتح البلاد

الذى لا يتم إلا بإخراج الأموال والكنوز ، وفى علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول ، قال القاضى : فثبت بهذه الجملة أن الساحر لا يصح أن يكون فاعلا لشىء من ذلك . واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جداً . أما الوجه الأول فنقول : ما الدليل على أن كل ماسوى الله ، إما أن يكون متحيزاً ، وإما قائماً بالمتحيز ، أما علمتم أن الفلاسفة مصرون على إثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ، وزعموا أنها فى أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا ؟ فإن قالوا لو وجد موجود هكذا لزم أن يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم ذلك لأن الاشتراك فى الأسلوب لا يقتضى الاشتراك فى الماهية ، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته ؟ قوله الأجسام متماثلة . فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك ، قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام ، فان قالوا إنه لامعنى للجسم إلا الممتد فى الجهات ، الشاغل للأحياز ولا تفاوت بينها فى هذا المعنى ، قلنا الامتداد فى الجهات والشغل للأحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة فى الماهية مشتركة فى بعض اللوازم ، سلمنا أنه يجب أن يكون قادراً بالقدرة ، فلم قلتم إن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة ؟ قوله لأن القدرة التى لنا مشتركة فى هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة ، قلنا هذه المقدمات بأسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لأن الامتناع عدمى والعدم لا يعلل ، سلمنا أنه أمر وجودى ولكن من مذهبهم أن كثيراً من الأحكام لا يعلل ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ، سلمنا أنه معلل فلم قلتم إن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ، أليس أن القبح حصل فى الظلم معللا بكونه ظلماً وفى الكذب بكونه كذباً وفى الجهل بكونه جهلا ؟ سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التى لنا مشتركة فى وصف معين وتلك القدرة التى تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك ؟ وأما الوجه الأول : وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض ، فنقول : هذا ضعيف ، لأنا لانعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها المعينة التى لأجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة فى سائر القدر . ونظير ما ذكروه أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفاً للبياض أن يمتنع رؤيته .

ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه ، والعجب من القاضى أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية فى مسألة الرؤية وزيفها بهذه الأسئلة ، ثم إنه نفسه تمسك بها فى هذه المسألة التى هى الأصل فى إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطاً بين الله وبيننا . أما الوجه الثانى وهو أن

القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الأصل فنقول : إما أن يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة أو لا يكون . فإن كان الأول امتنع فساد هذا الأصل بالبناء على صحة النبوات وإلا وقع الدور ، وإن كان الثانى فقد سقط هذا الكلام بالكلية . وأما الوجه الثالث فلقائل أن يقول الكلام فى الإمكان غير ، ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا فى الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه ؟ فهذا هو الكلام فى النوع الأول من السحر .

النوع الثانى من السحر : سحر أصحاب الأوهام والنفس القوية ، قالوا اختلاف الناس فى أن الذى يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » ما هو ؟ فمن الناس من يقول إنه هو هذه البنية ، ومنهم من يقول إنه جسم سار فى هذه البنية ، ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسمانى . أما إذا قلنا إن الإنسان هو هذه البنية فلاشك أن هذه البنية مركبة من الأخلاط الأربعة ، فلم لا يجوز أن يتفق فى بعض الأعصار الباردة أن يكون مزاجه مزاجاً من الأمزجة فى ناحية من النواحى يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عناو المتعذرة ، وهكذا الكلام إذا قلنا الإنسان جسم سار فى هذه البنية ، أما إذا قلنا إن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق فى بعض النفوس إن كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الأسرار الغائبة ، فهذا الإحتمال مما لم تقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة ، وقد بان بطلانها ، ثم الذى يؤكد هذا الاحتمال وجوه (أولها) أن الجذع الذى يتمكن الإنسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الأرض لا يمكنه المشى عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته ، وما ذاك إلا أن تخيل السقوط متى قوى أوجبه ، (وثانيها) اجتمعت الأطباء على نهى المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمر ، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية اللمعان والدوران ، وما ذاك إلا أن النفوس خلقت مطيعة للأوهام ، و (ثالثها) حكى صاحب الشفاء عن « أرسطو » فى طبائع الحيوان : أن الدجاجة إذ تشبهت كثيراً بالديكة فى الصوت وفى الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشىء النابت على ساق الديك ، ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على أن الأحوال الجسمانية تابعة للأحوال النفسانية ، و(ورابعها) أجمعت الأمم على أن الدعاء اللسانى الخالى عن الطلب النفسانى قليل العمل عديم الأثر فدل ذلك على أن للهمم والنفوس آثاراً وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة ، و (خامسها) أنك لو أنصفت لعلمت أن المبادىء القريبة للأفعال الحيوانية ليست إلا التصورات النفسانية لأن القوة المحركة المغروزة فى العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده ، وان يترجح أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح وما ذاك إلا تصور كون الفعل جميلا أو لذيذاً أو تصور كونه قبيحاً أو مؤلما فتلك التصورات هى المبادىء لصيرورة القوى العضلية مبادىء للفعل لوجود الأفعال بعد أن كانت كذلك بالقوة ، وإذا كانت هذه التصورات هى المبادىء لمبادىء هذه الأفعال فأى استبعاد فى

كونها مبادىء لأفعال أنفسها وإلغاء الواسطة عن درجة الاعتبار ، و (سادسها) التجربة والعيان شاهدان بأن هذه التصورات مبادىء قريبة لحدوث الكيفيات فى الأبدان فإن الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى أنه يفيده سخونة قوية .

يحكى أن بعض الملوك عرض له فالج فأعيا الأطباء مزاولة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح فى العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة . وإذا جاز كون التصورات مبادىء لحدوث الحوادث فى البدن فأى استبعاد من كونها مبادىء لحدوث الحوادث خارج البدن . و (سابعها) أن الإصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضاً يحقق إمكان ما قلناه . إذا عرفت هذا فنقول : النفوس التى تفعل هذه الأفاعيل قد تكون قوية جداً فتستغنى فى هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الآلات . وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم [السماء] كانت كأنها روح من الأرواح السماوية فكانت قوية على التأثير فى مواد هذا العالم أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة إلا فى هذا البدن فاذا أراد هذا الإنسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها إلى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ، ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد لمزاولة هذه الأعمال من انقطاع المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق . وكلما كانت هذه الأمور أتم كان ذلك التأثير أقوى فاذ اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظراً إلى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير ، والسبب المتعين فيه أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الأول أشغلت جميع قوتها فى ذلك الفعل وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فتصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر، ولذلك نرى أن إنسانين يستويان فى قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين فإن [ذا الفن] الواحد يكون أقوى من ذى الفنين ، ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فإنه حال تفكره فيها لابد وأن يفرغ خاطره عما عداها فإنه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته إليه فيكون الفعل أسهل وأحسن ، وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها إلى تحصيل الفعل الغريب الذى يحاوله انجذاباً قوياً لاسيما وههنا آفة أخرى وهى أن مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها إلى آخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الأفعال الغريبة فهى بالطبع حنون إلى الأول عزوف عن الثانى ، فاذا وجدت مطلوبها من النمط الأول فأنى تلتفت

إلى الجانب الآخر؟فقد ظهر من هذا أن مزاولة هذه الأعمال لا تتأتى إلا مع التجرد عن الأحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والإقبال بالكلية على عالم الصفاء والأرواح. وأما الرقى فان كانت معلومة فالأمر فيها ظاهر لأن الغرض منها أن حس البصر كما شغلناه بالأمور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله أيضاً بالأمور المناسبة لذلك الغرض ، فان الحواس متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حينئذ أقوى ، وأما إن كانت بألفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ، فإن الإنسان إذا اعتقد أن هذه الكلمات إنما تقرأ للاستعانة بشيء من الأمور الروحانية ولا يدرى كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس فى أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد عظيم ، فيقوى التأثير النفسانى فيحصل الغرض ، وهكذا القول فى الدخن ، قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير ، فان انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير ، بل ههنا نوعان آخران ، الأول : أن النفوس التى فارقت الأبدان قد يكون فيها ماهو شديد المشابهة لهذه النفوس فى قوتها وفى تأثيراتها ، فإذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن ينجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل وإذا كملت القوة وتزايدت قوى التأثير ، الثانى : أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية ، فتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح ، فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر أصحاب الأوهام والرقى .

النوع الثالث من السحر : الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بالجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة ، أما أكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهى فى أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة ، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ، ثم قال الخلف منهم هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لا متحيزة ولا حالة فى المتحيز وهى قادرة عالمة مدركة للجزئيات ، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الأرواح الأرضية أضعف من القوة الحاصلة إليها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية ، أما أن الاتصال اسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية اسهل ، ولأن المشابهة والمشاكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح السماوية ، وأما أن القوة بسبب الاتصال بالأرواح السماوية أقوى فلأن الأرواح السماوية هى بالنسبة إلى الأرواح الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الشعلة ، والبحر بالنسبة إلى القطرة ، والسلطان بالنسبة إلى الرعية قالوا وهذه الأشياء وإن لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والإمكان ، ثم إن

أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد ، فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن .

النوع الرابع من السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذ الأخذ مبنى على مقدمات : إحداها أن أغلاط البصر كثيرة فإن راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا . وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكناً ، والقطرة النازلة ترى خطاً مستقيماً ، والذبالة التى تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى فى الماء كبيرة كالإجاصة ، والشخص الصغير يرى فى الضباب عظيما ، وكبخار الأرض الذى يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فإذا فارقته وارتفعت عنه صغرت ، وأما رؤية العظيم من البعيد صغيراً فظاهر ، فهذا الأشياء قد هدت العقول إلى أن القوة الباصرة قد تبصر الشىء على خلاف ما هو عليه فى الجملة لبعض الأسباب العارضة ، وثانيها : أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوسات وقوفاً تاماً إذا أدركت المحسوس فى زمان له مقدار ما ، فأما إذا أدركت المحسوس فى زمان صغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فإنه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى إذا أخرجت من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لوناً واحداً كأنه مركب من كل تلك الألوان ، وثالثها : أن النفس إذا كانت مشغولة بشىء فربما حضر عند الحس شىء آخر ولا يشعر الحس به البتة كما أن الإنسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه إنسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه ، لما أن قلبه مشغول بشىء آخر ، وكذا الناظر فى المرآة فانه ربما قصد أن يرى قذاة فى عينه فيراها ولا يرى ماهو أكبر منها إن كان بوجهه أثر أو بجبهته أو بسائر أعضائه التى تقابل المرآة ، وربما قصد أن يرى سطح المرآة هل هو مستو أم لا فلايرى شيئاً مما فى المرآة ، إذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر ، وذلك لأن المشعبذ الحاذق يظهر عمل شىء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشىء والتحديق نحوه عمل شيئاً آخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً لتفاوت الشيئين ، أحدهما اشتغالهم بالأمر الأول ، والثانى سرعة الإتيان بهذا العمل الثانى وحينئذ يظهر لهم شىء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمله ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير مايريد إخراجه ، لفطن الناظرون الكل ما يفعله،فهذا هو المراد من قولهم : إن المشعبذ يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التى يحتال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها إلى سوى مقصوده أقوى كان أحذق فى عمله ، وكلما كانت الأحوال التى تفيد حس البصر نوعا من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن ، مثل أن يجلس المشعبذ فى موضع مضىء جداً ، فان البصر يفيد البصر كلالا واختلالا ، وكذا الظلمة الشديدة

وكذلك الألوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا، والألوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على أحوالها ، فهذا مجامع القول فى هذا النوع من السحر .

النوع الخامس من السحر : الأعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى : مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس فى يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومنها الصور التى يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان ، حتى يصورونها ضاحكة وباكية ، حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل ، وضحك الشامت ، فهذه الوجوه من لطيف أمور المخايل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ، ويندرج فى هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلا عظيما بآلة خفيفة سهلة وهذا فى الحقيقة لا ينبغى أن يعد من باب السحر لأن لها أسباباً معلومة نفيسة من اطلع عليها قدر عليها ، إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسيراً شديداً لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ، ومن هذا الباب عمل « أرجعيانوس» الموسيقار فى هيكل أورشليم العتيق عند تجديده إياه وذلك أنه اتفق له أنه كان مجتازاً بفلاة من الأرض فوجد فيها فرخا من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صفيراً حزيناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن فى صفيره المخالف لصفير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجىء إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخا من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم وسأل عن الليلة التى دفن فيها «أسطرخس» الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل فأخبر أنه دفن فى أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها فى أول آب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح فى تلك الصورة وكانت البراصل تجىء بالزيتون حتى كانت تمتلىء تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون ويدخل فى الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها فى هذا الموضع .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل فى طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تبلد عقله وقلت فطنته . واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فان أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق .

النوع السابع من السحر : تعليق القلب وهو أن يدعى الساحر أنه قد عرف الإسم الاعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له فى أكثر الأمور ، فاذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل فى نفسه نوع من الرعب والمخافة ، وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثراً عظيما فى تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار .

النوع الثامن من السحر : السعى بالنميمة والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع فى الناس ، فهذا جملة الكلام فى أقسام السحر وشرح انواعه وأصنافه والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى أقوال المسلمين فى أن هذه الأنواع هل هى ممكنة أم لا ؟ أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخييل والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة والمنسوب إلى التضريب والنميمة ، فأما الأقسام الخمسة الأول فقد أنكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها ، وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير فى الهواء ويقلب الإنسان حماراً والحمار إنساناً إلا أنهم قالوا إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة . فأما أن يكون المؤثر فى ذلك الفلك والنجوم فلا . وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره ، واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة إنه قد ثبت أن العالم محدث فوجب أن يكون موجده قادراً والشىء الذى حكم العقل بأنه مقدور إنما يصح أن يكون مقدورا لكونه ممكناً والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات ، فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شىء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سبباً لعجز الله وهو محال ، فثبت أنه يستحيل وقوع شىء من الممكنات إلا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة ، قالوا إذا ثبت هذا فندعى أنه يمتنع وقوع هذه الخوارق بإجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى فى هذه الآية (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه ، وأما الأخبار فهى واردة عنه ﷺ متواترة وآحاداً أحدها ماروى أنه عليه السلام سحر ، وأن السحر عمل فيه حتى قال « إنه ليخيل إلى أنى أقول الشىء وأفعله ولم أقله ولم أفعله » وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبى صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل المعوذتان بسببه ، وثانيها : أن امرأة أتت عائشة رضى الله عنها فقالت لها إنى ساحرة فهل لى من توبة ؟ فقالت وماسحرك ؟ فقالت صرت إلى الموضع الذى فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لى يا أمة الله لا تختارى عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت ، فقالا لى اذهبى فبولى على ذلك الرماد ، فذهبت لأبول عليه ففكرت فى نفسى فقلت لا أفعل وجئت إليهما فقلت قد فعلت ، فقالا لى ما رأيت لما فعلت ؟ فقلت

ما رأيت شيئاً . فقالا لى أنت على رأس أمر فاتقى الله ولا تفعلى فأبيت فقالا لى اذهبى فافعلى فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارساً مقنعاً بالحديد قد خرج من فرجى فصعد إلى السماء فجئتهما فأخبرتهما فقالا : إيمانك قد خرج عنك وقد أحسنت السحر ، فقلت وما هو ؟ قالا ماتريدين شيئاً فتصوريه فى وهمك إلا كان فصورت فى نفسى حباً من حنطة فاذا أنا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت : انطحن فانطحن من ساعته ، فقلت انخبز فانخبز وأنا لا أريد شيئاً أصوره فى نفسى إلا حصل ، فقالت عائشة ليس لك توبة ، وثالثها : مايذكرونه من الحكايات الكثيرة فى هذا الباب وهى مشهورة . أما المعتزلة فقد احتجوا على إنكاره بوجوه ، أحدها : قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) وثانيها : قوله تعالى فى وصف محمد صلى الله عليه وسلم (وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحوراً) ولو صار عليه السلام مسحوراً لما استحقوا الذم بسبب هذا القول وثالثها : أنه لو جاز ذلك من السحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والأخبار التى ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور : اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضا لعموم قوله تعالى (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز ، والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقبيحاً .

﴿ المسألة السادسة ﴾ فى أن الساحر قد يكفر أم لا : اختلف الفقهاء فى أن الساحر هل يكفر أم لا ؟ روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أتى كاهناً أو عرافاً فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد» عليه السلام واعلم أنه لا نزاع بين الأمة فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور . فانه يكون كافراً على الاطلاق وهذا هو النوع الأول من السحر .

أما النوع الثانى وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الانسان فى التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل ، فالأظهر إجماع الأمة أيضاً على تكفيره .

أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ فى التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسل وهذا ركيك من القول . فإن لقائل أن يقول إن الإنسان لو ادعى النبوة وكان كاذباً فى دعواه فإنه لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التلبيس أما إذا لم يدع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك إلى التلبيس فإن المحق يتميز عن

المبطل بما أن المحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة . وأما سائر الأنواع التى عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر . فإن قيل . إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه (وما كفر سليمان) وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق وأيضاً قال (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) وهذا أيضاً يقتضى أن يكون السحر على الاطلاق كفراً . وحكى عن الملكين أنهما لايعلمان أحدا السحر حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الاطلاق ، قلنا : حكاية الحال يكفى فى صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد إلهية النجوم .

﴿ المسألة السابعة ﴾ فى أنه هل يجب قتلهم أم لا ؟ أما النوع الأول : وهو أن يعتقد فى الكواكب كونها آلهة مدبرة . والنوع الثانى : وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الأشكال ، فلا شك فى كفرهما ، فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل . وروى عن مالك وأبى حنيفة أنه لا تقبل توبته ، لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر » أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء ، وهذا ركيك لأنه يقال : الفرق هو أن مدعى النبوة إن كان صادقاً فى دعواه أمكنه الإتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذباً تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق . إذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه يمكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد أن إتيانه به مباح كفر ، لأنه حكم على المحظور بكونه مباحاً ، وإن اعتقد حرمته فعند الشافعى رضى الله عنه أن حكمه حكم الجناية ، إن قال إنى سحرته وسحرى يقتل غالباً يجب عليه القود ، وإن قال سحرته وسحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وإن قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة فى ماله لأنه ثبت بإقراره إلا أن تصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعى رضى الله عنه ، وروى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله أنه قال : يقتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إنى أترك السحر وأتوب منه ، فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب وإن أقر بأنى كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل . وحكى محمد بن شجاع عن على الرازى قال : سألت أبا يوسف عن قول أبى حنيفة فى الساحر : يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد ، فقال : الساحر جمع مع كفره السعى فى الأرض بالفساد ومن كان كذلك إذا قتل قتل . واحتج أصحابنا بأنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق

فإن لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذى ذكرناه . الثانى : أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام « لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين » واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار أحدها : ما روى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها وأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكأن عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذنه ، وثانيها : ما روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر رضى الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر ، وثالثها : قال على بن أبى طالب : إن هؤلاء العرافين كهان العجم فمن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فقد برىء مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب : لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفى فى صدقها صورة واحدة ، وأما سائر أنواع السحر أعنى الإتيان بضروب الشعبذة والآلات العجيبة المبنية على ضروب الخيلاء ، والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروباً من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والنميمة ويحتال فى إيقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم أن ذلك بكتابة يكتبها من الإسم الأعظم فكل ذلك ليس بكفر ، وكذلك القول فى دفن الأشياء الوسخة فى دور الناس وكذا القول فى إيهام أن الجن يفعلون ذلك ، وكذا القول فيمن يدس الأدوية المبلدة فى الأطعمة فإن شيئاً من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة ، فهذا هو الكلام الكلى فى السحر والله الكافى والواقى . ولنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فظاهر الآية يقتضى أنهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفراً لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر ، وعلى أن السحر أيضاً كفر ، ولمن منع ذلك أن يقول لا نسلم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فان قيل : هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر فى آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفراً لزم تكفير الملكين وإنه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون وأيضاً فلأنكم قد دللتم على أنه ليس كل ما يسمى سحراً فهو كفر . قلنا : اللفظ المشترك لا يكون عاماً فى جميع مسمياته ، فنحن نحمل هذا السحر الذى هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها فى إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر ، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام .

وأما الملكان فلا نسلم أنهما علما هذا النوع من السحر بل لعلهم يعلمان سائر الأنواع على

ما قال تعالى (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) وأيضاً فبتقدير أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفراً إذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيته وكونه صواباً ، فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لايكون كفراً ، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزاً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما (وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الأشياء فظهر الفرق .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد « لكن » و « الشياطين » بالنصب على أنه اسم « لكن » والباقون «لكن» بالتخفيف و « الشياطين » بالرفع والمعنى واحد وكذلك فى الأنفال (ولكن الله قتلهم) (ولكن الله رمى . ولكن الله قتلهم) والاختيار أنه إذاكان بالواو كان التشديد أحسن وإذاكان بغير الواو فالتخفيف أحسن ، والوجه فيه أن « لكن » بالتخفيف يكون عطفاً فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام ، والمشددة لا تكون عطفاً لأنها تعمل عمل « إن » .

أما قوله تعالى (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « ما » فى قوله (وما أنزل) فيه وجهان : الأول : أنه بمعنى الذى ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : أنه عطف على (السحر) أى يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضاً . وثانيها : أنه عطف على قوله (ما تتلوا الشياطين) أى واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما أنزل على الملكين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذى تلته الشياطين ، ومنه ما تأثيره فى التفريق بين المرء وزوجه وهو الذى أنزل على الملكين فكأنه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما ، وثالثها : أن موضعه جر عطفاً على (ملك سليمان) وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكين وهو اختيار أبى مسلم رحمه الله ، وأنكر فى الملكين أن يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه : الأول : أن السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى ، وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعبث ولا يليق بالله إنزال ذلك ، الثانى : أن قوله (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) يدل على أن تعليم السحر كفر ، فلو ثبت فى الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر ، وذلك باطل . الثالث : كما لا يجوز فى الأنبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك فى الملائكة بطريق الأولى ، الرابع : أن السحر لا ينضاف إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب ؟ وهل السحر إلا الباطل المموه وقد جرت عادة الله تعالى بإبطاله كما قال فى قصة موسى عليه السلام (ما جئتم به السحر إن الله سيبطله) ثم إنه رحمه الله سلك فى تفسير الآية نهجاً آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان مبرأ

عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر ، وذلك لأن المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء إلى الخير وإنما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما (إنما نحن فتنة فلا تكفر) توكيداً لبعثهم على القبول والتمسك ، وكانت طائفة تتمسك وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما أى من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، فهذا تقرير مذهب أبى مسلم . الوجه الثانى : أن يكون « ما » بمعنى الجحد ويكون معطوفاً على قوله تعالى (وما كفر سليمان) كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأن السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أنه مما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ، فرد الله عليهم فى القولين وقوله (وما يعلمان من أحد) جحد أيضاً أى لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه أشد النهى .

أما قوله تعالى (حتى يقولا إنما نحن فتنة) أى ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلاناً بكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا ، أى ما أمرت به بل حذرته عنه .

واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها ، وذلك لأن عطف قوله (وما أنزل) على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه إلا لدليل منفصل ، أما قوله : لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى . قلنا تعريف صفة الشىء قد يكون لأجل الترغيب فى إدخاله فى الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر .

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه

قوله ثانياً : إن تعليم السحر كفر لقوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فالجواب أنا بينا أنه واقعة حال فيكفى فى صدقها صورة واحدة وهى ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بإلهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق . قوله ثالثاً: إنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة . قلنا لا نسلم أنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطاله . قوله رابعاً : إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه ؟ قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منهياً عنه ؟ وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فإنه يكون مأموراً به .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ الحسن (ملكين) بكسر اللام وهو مروى أيضاً عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا ، فقال الحسن : كانا علجين أقلفين ببابل يعلمان الناس السحر ، وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك . والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء ، وهاروت وماروت اسمان لهما ، وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام ، وقيل غيرهما أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه:أحدها : أنه لا يليق بالملائكة تعليم السحر ، وثانيها : كيف يجوز إنزال

الملكين مع قوله (ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون) وثالثها : لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما فى صورة الرجلين أولا يجعلهما كذلك ، فإن جعلهما فى صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيساً على الناس وهو غير جائز ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون فى الحقيقة إنساناً ، بل ملكا من الملائكة ؟ وإن لم يجعلهما فى صورة الرجلين قدح ذلك فى قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) والجواب عن الأول أنا سنبين وجه الحكمة فى إنزال الملائكة لتعليم السحر ، وعن الثانى : أن هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام ، وعن الثالث : أن الله تعالى أنزلهما فى صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين فى زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنساناً ، كما أنه فى زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبى أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إذا قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا فى سبب نزولهما فروى عن ابن عباس أن الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فأجابهم الله تعالى بقوله (إنى أعلم مالا تعلمون) ثم إن الله تعالى وكل عليهم جمعاً من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم أضافوا إليهما عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فأراد الله تعالى أن يبتلى الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علماً وزهداً وديانة لأنزلهما إلى الأرض فأختبرهما فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الإنس وأنزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امرأة من أحسن النساء وهى الزهرة فراوداها عن نفسها فأبت أن تطيعهما إلا بعد أن يعبدا الصنم وإلا بعد أن يشربا الخمر ، فامتنعا أولا ، ثم غلبت الشهوة عليهما فأطاعاها فى كل ذلك فعند إقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت : إن أظهر هذا السائل للناس مارأى منا فسد أمرنا فإن أردتما الوصول إلى فاقتلا هذا الرجل ، فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجداها ، ثم إن الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا إلى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والأرض يعلمان الناس السحر ، ثم لهم فى الزهرة قولان ، أحدهما : أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بنى آدم أمر الله الكوكب الذى يقال له الزهرة وفلكها أن اهبطا إلى الأرض إلى أن كان ما كان ، فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها إلى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما . والقول الثانى : أن المرأة كانت فاجرة من أهل الأرض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذى كانا به يعرجان إلى السماء فتكلمت به وعرجت إلى السماء وكان اسمها « بيدخت » فمسخها الله وجعلها هى الزهرة ، واعلم أن هذه الرواية فاسدة مردودة

غير مقبولة لأنه ليس فى كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه ، الأول : ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصى ، وثانيها : أن قولهم إنهما خيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد ، بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك ؟ وثالثها : أن من أعجب الأمور قولهم إنهما يعلمان السحر فى حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول : السبب فى إنزالهما وجوه . أحدها أن السحرة كثرت فى ذلك الزمان واستنبطت أبواباً غريبة فى السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذباً ، ولا شك أن هذا من أحسن الأغراض والمقاصد ، وثانيها : أن العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم هذا تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لأجل هذا الغرض ، وثالثها : لا يمتنع أن يقال السحر الذى يوقع الفرقة بين أعداء الله والألفة بين أولياء الله كان مباحا عندهم أو مندوباً فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ، ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه فى الشر وإيقاع الفرقة بين أولياء الله والألفة بين أعداء الله ، ورابعها : أن تحصيل العلم بكل شىء حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب أن يكون متصوراً معلوماً لأن الذى لا يكون متصوراً أمتنع النهى عنه ، وخامسها : لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أموراً يقدرون بها على معارضة الجن ، وسادسها يجوز أن يكون ذلك تشديداً فى التكليف من حيث أنه إذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به إلى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك فى نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال (فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى) فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله تعالى إنزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال بعضهم . هذه الواقعة إنما وقعت فى زمان إدريس عليه السلام لأنهما إذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول فى وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لا يبعث الرسول إلى الإنس ملكا .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ « هاروت وماروت » عطف بيان للملكين ، علمان لهما وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا ، وقرأ الزهرى هاروت وماروت بالرفع على : هما هاروت وماروت .

أما قوله تعالى (وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر إلا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما

(إنما نحن فتنة فلا تكفر) والمراد ههنا بالفتنة المحنة التى بها يتميز المطيع عن العاصى كقولهم فتنت الذهب بالنار إذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب ، وقد بينا الوجوه فى أنه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد أنهما لا يعلمان أحداً السحر ولا يصفانه لأحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له « إنما نحن فتنة » أى هذا الذى نصفه لك وإن كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به إلى المفاسد والمعاصى فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به إلى شيء من الأعراض العاجلة .

أما قوله تعالى (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ذكروا فى تفسير هذا التفريق وجهين . الأول : أن هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أن ذلك السحر مؤثر فى هذا التفريق فيصير كافراً ، وإذا صار كافراً بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما . الثانى : أنه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى لم يذكر ذلك لأن الذى يتعلمون منهما ليس إلا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فإن استكانة المرء إلى زوجته وركونه إليها معروف زائد على كل مودة ، فنبه الله تعالى بذكر ذلك على أن السحر إذا أمكن به هذا الأمر على شدته فغيره به أولى .

أما قوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد) فإنه يدل على ما ذكرناه لأنه أطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على أنه تعالى إنما ذكره لأنه من أعلى مراتبه .

أما قوله تعالى (إلا بإذن الله) فاعلم أن الاذن حقيقة فى الأمر والله لا يأمر بالسحر ولأنه تعالى أراد عيبهم وذمهم ، ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه ، أحدها : قال الحسن : المراد منه التخلية يعنى السحر إذا سحر إنساناً فان شاء الله منعه منه وإن شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ، وثانيها : قال الأصم المراد إلا بعلم الله وإنما سمى الأذان أذاناً لأنه إعلام للناس بوقت الصلاة وسمى الأذان إذناً لأن بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى (وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج) أى إعلام ، وقوله (فاذنوا بحرب من الله) معناه فاعلموا وقوله (آذنتكم على سواء) يعنى أعلمتكم ، وثالثها : أن الضرر الحاصل عند فعل السحر إنما يحصل بخلق الله وإيجاده وإبداعه وما كان كذلك فانه يصح أن يضاف إلى إذن الله تعالى كما قال (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ورابعها : أن يكون المراد بالإذن الأمر وهذا الوجه لا يليق إلا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافراً والكفر يقتضى التفريق ، فان هذا حكم شرعى ، وذلك لا يكون إلا بأمر الله تعالى .

وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ «١٠٣»

أما قوله تعالى (ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق) ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ إنما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه ، أحدها : أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله ، وثانيها : أن الملكين إنما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز إلى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا وثالثها : أنه لما استعمل السحر علمنا أنه إنما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالمحن التى تحملها قدرته على ذلك الاستعمال .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الأكثرون « الخلاق » النصيب ، قال القفال يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الأديم ، ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقاً على عمل كذا وقال آخرون : الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبى الصلت :

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم   إلا سرابيل قطران وأغلال

بقى فى الآية سؤال : وهو أنه كيف أثبت لهم العلم أولا فى قوله (ولقد علموا) ثم نفاه عنهم فى قوله (لو كانوا يعلمون) والجواب من وجوه ، أحدها . أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا ، فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه وهم الذين قال الله فى حقهم (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون) وأما الجهال الذين يرغبون فى تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الأخفش وقطرب . وثانيها : لو سلمنا كون القوم واحداً ولكنهم علموا شيئاً وجهلوا شيئاً آخر ، علموا أنهم ليس لهم فى الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها . وثالثها : لو سلمنا أن القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار « صما وبكما وعمياً » إذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل فى شىء يفعله لكنه لا يضعه موضعه : صنعت ولم تصنع .

قوله تعالى ﴿ ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون ﴾

اعلم أن الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله (ولبئس ما شروا به) أتبعه بالوعد جامعاً بين الترهيب والترغيب لأن الجمع بينهما أدعى إلى الطاعة والعدول عن المعصية .

أما قوله تعالى (آمنوا) فاعلم أنه تعالى لما قال (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٠٤»

الله وراء ظهورهم) ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو أنهم آمنوا) يعنى بما نبذوه من كتاب الله . فإن حملت ذلك على القرآن جاز ، وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز ؛ وإن حملته على الأمرين جاز ، والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات .

أما قوله تعالى (لمثوبة من عند الله خير) ففيه وجوه ، أحدها : أن الجواب محذوف وتقديره ولو أنهم آمنوا واتقوا لأثيبوا إلا أنه تركت الجملة الفعلية إلى هذه الإسمية لما فى الجملة الإسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها . فان قيل : هلا قيل لمثوبة الله خير ؟ قلنا لأن المراد لشىء من ثواب الله خير لهم . وثانيها : يجوز أن يكون قوله (ولو أنهم آمنوا) تمنياً لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانهم كأنه قيل وليتهم آمنوا ، ثم ابتدأ . لمثوبة من عند الله خير .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم ﴾
اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهادهم فى القدح فيه والطعن فى دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) فى ثمانية وثمانين موضعاً من القرآن . قال ابن عباس : وكان يخاطب فى التوراة بقوله : يا أيها المساكين فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولا بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخراً حيث قال (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولا فانه تعالى يعطيهم الأمان من العذاب فى النيران يوم القيامة ، وأيضاً فاسم المؤمن أشرف الأسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا فى الدنيا بأشرف الأسماء والصفات فنرجو من فضله أن يعاملنا فى الآخرة بأحسن المعاملات :

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه لا يبعد فى الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن فى الأخرى ولذلك فان عند الشافعى رضى الله عنه لا تصلح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية ، فلا يبعد أن يمنع الله من قوله « راعنا » ويأذن فى قوله « انظرنا » وإن كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله « راعنا » لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها : أحدها : كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا عليهم

شيئاً من العلم : راعنا يا رسول الله ، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهى « راعينا » ومعناها : اسمع لا سمعت ، فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به النبى وهم يعنون تلك المسبة ، فنهى المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهى قوله (انظرنا) ويدل على صحة هذه التأويل قوله تعالى فى سورة النساء (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً فى الدين) وروى أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال : يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذى نفسى بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه ، فقالوا : أولستم تقولونها ؟ فنزلت هذه الآية ، وثانيها : قال قطرب هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها ، وثالثها : أن اليهود كانوا يقولون : راعينا أى أنت راعى غنمنا فنهاهم الله عنها ، ورابعها : أن قوله « راعنا » مفاعلة من الرعى بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كأنهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك أسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول عليه السلام فى المخاطبة على ما قال (لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) وخامسها : أن قوله «راعنا» خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامى ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس فى « انظرنا » إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف فى كلامك وبيانك مقدار ما نصل إلى فهمه ، وسادسها : أن قوله « راعنا » على وزن عاطنا من المعاطاة ، ورامنا من المراماة ، ثم إنهم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهى الحمق ، فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر . كقولهم : عياذاً بك ، أى أعوذ عياذاً بك .فقولهم راعنا أى فعلت رعونة . ويحتمل أنهم أرادوا به صرت راعنا أى صرت ذا رعونة، فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة ، وسابعها : أن يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا أى قولا منسوباً إلى الرعونة بمعنى راعن ، كتامر ولابن .

أما قوله تعالى (وقولوا انظرنا) ففيه وجوه ، أحدها : أنه من نظره أى انتظره ، قال تعالى (انظرونا نقتبس من نوركم) فأمرهم تعالى بأن يسألوه الإمهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الاستعادة . فان قيل : أفكان النبى صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولون هذا ؟ فالجواب من وجهين ، أحدهما أن هذه اللفظة قد تقال فى خلال الكلام وإن لم تكن هناك عجلة تحوج إلى ذلك كقول الرجل فى خلال حديثه اسمع أو سمعت ، الثانى : أنهم فسروا قوله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) أنه عليه السلام كان يعجل قول ما يلقيه إليه جبريل عليه السلام حرصاً على تحصيل الوحى وأخذ القرآن ، فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد أن يعجل فيما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصاً على تعجيل أفهامهم فكانوا يسألونه فى هذه الحالة أن يمهلهم فيما يخاطبهم به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام ، وثانيها : « انظرنا » معناه انظر » إلينا إلا أنه حذف

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ «١٠٥» مَا نَنْسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٠٦»

حرف « إلى » كما فى قوله (واختار موسى قومه) والمعنى من قومه ، والمقصود منه أن المعلم إذا نظر إلى المتعلم كان إيراده للكلام على نعت الإفهام والتعريف أظهر وأقوى . وثالثها : قرأ أبى ابن كعب « أنظرنا » من النظرة أى أمهلنا .

أما قوله تعالى (واسمعوا) فحصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضرورى خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الأمر به ، فإذن المراد منه أحد أمور ثلاثة ، أحدها : فرغوا أسماعكم لما يقول النبى عليه السلام حتى لا تحتاجوا إلى الاستعادة ، وثانيها : اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا ، وثالثها : اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا إلى ما نهيتم عنه تأكيداً عليهم ، ثم إنه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الأليم إذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الإعظام والتبجيل والإصغاء إلى مايقول والتفكر فيما يقول ومعنى « العذاب الأليم » قد تقدم .

قوله تعالى ﴿ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ﴾

واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار فى العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فقال (ما يود الذين كفروا) فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنامسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ « من » الأولى للبيان لأن الذين كفروا جنس تحته نوعان أهل الكتاب والمشركون ، والدليل عليه قوله تعالى (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) والثانية مزيدة لاستغراق الخير ، والثالثة : لابتداء الغاية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الخير الوحى وكذلك الرحمة ، يدل عليه قوله تعالى (أهم يقسمون رحمت ربك) المعنى أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى إليهم فيحسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شىء من الوحى ، ثم بين سبحانه أن ذلك الحسد لا يؤثر فى زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته وإحسانه من يشاء .

قوله تعالى ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من طعن اليهود فى الإسلام ، فقالوا ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه ، فنزلت هذه الآية ، والكلام فى الآية مرتب على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ النسخ فى أصل اللغة بمعنى إبطال الشىء، وقال القفال: إنه للنقل والتحويل لنا أنه يقال : نسخت الريح آثار القوم إذا عدمت ، ونسخت الشمس الظل إذا عدم ، لأنه قد لا يحصل الظل فى مكان آخر حتى يظن أنه انتقل إليه ، وقال تعالى (إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان) أى يزيله ويبطله ، والأصل فى الكلام الحقيقة. وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة فى الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة فى النقل دفعاً للاشتراك . فان قيل : وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار ، والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز ، لأن المزيل للآثار والظل هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة فى مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول : بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنه ينقله إليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرناً بعد قرن ، وتناسخ المواريث إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلا عن الأول ، وقال تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) فوجب أن يكون اللفظ حقيقة فى النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة فى الابطال دفعاً للاشتراك ، والجواب عن الأول من وجهين (أحدهما) أنه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث إنه فعل الشمس والريح المؤثرتين فى تلك الإزالة ويكونان أيضاً ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير (والثانى) أن أهل اللغة إنما أخطؤا فى إضافة النسخ إلى الشمس والريح ، فهب أنه كذلك ، لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لاسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس ، وعن الثانى : أن النقل أخص من الإبطال لأنه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى ، فان مطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شىء آخر ، وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة فى العام أولى والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن عامر (ما ننسخ) بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما ، أما قراءة ابن عامر ففيها وجهان (أحدهما) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد (والثانى) أنسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا . أقبروا فلاناً ، أى اجعلوه ذا قبر قال تعالى (ثم أماته فأقبره) وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ننسأها) بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو الهمزة فى مثل هذا ، لأن سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير ومنه (إنما النسىء زيادة فى الكفر) ومنه سمى بيع الأجل نسيئة ، وقال أهل اللغة : أنسأ الله أجله ونسأ فى أجله ، أى أخر وزاد ، وقال عليه الصلاة والسلام « من سره النسء فى الأجل والزيادة فى الرزق فليصل رحمه » والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ، ثم

الأكثرون حملوه على النسيان الذى هو ضد الذكر ، ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى (فنسى ولم نجد له عزماً) أى فترك وقال (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) أى نتركهم كما تركوا ، والأظهر أن حمل النسيان على الترك مجاز لأن المنسى يكون متروكا ، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرىء ننسها وننسها بالتشديد ، وتنسها وتنسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله : ما ننسك من آية أو ننسخها ، وقرأ حذيفة : ما ننسخ من آية أو ننسكها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ « ما » فى هذه الآية جزائية كقولك : ما تصنع أصنع وعملها الجزم فى الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله (ننسخ) شرط وقوله (نأت) جزاء وكلاهما مجزومان

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن الناسخ فى اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتاً بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً فقولنا طريق شرعى نعنى به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ، والفعل المنقول عنهما ، ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير ، ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل لأن العقل ليس طريقاً شرعياً . ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخاً للحكم الشرعى لأن المعجز ليس طريقاً شرعياً ولا يلزم تقيد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير متراخ ، ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهى ناسخاً لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعاً خلافا لليهود ، فان منهم من أنكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا ، لكنه منع منه سمعاً ، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه ، لأن الدلائل دلت على نبوة محمد ﷺ ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله ، فوجب القطع بالنسخ ، وأيضا قلنا على اليهود إلزامان الأول : جاء فى التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك « إنى جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه » ثم إنه تعالى حرم على موسى وعلى بنى إسرائيل كثيرا من الحيوان ، الثانى : كان آدم عليه السلام يزوج الأخت من الأخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكرو النسخ : لا نسلم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقال إن موسى وعيسى عليهما السلام أمر الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمر الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخاً بل جارياً مجرى قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا

بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت فى القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرا فى التوراة والإنجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وأن عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه وإذا كان الأمر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهـــذا هو الأعتراض على الإلزامين المذكورين ، واحتج منكروا النسخ بأن قالوا إن الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة ، إما أن يقال إنها دالة على دوامها أولا على دوامها أو ماكان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام ، فان بين فيها ثبوتها على الدوام ، ثم تبين أنها مادامت كان الخبر الأول كذباً وإنه غير جائز على الشرع ، وأيضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لناطريق إلى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا ، لأن أقصى مافى البـاب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط ألبتة ، ولكننا إذا رأينا مثل هـذا الكلام حاصلا فى شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع أنهما لم يدوما زال الوثوق عنه فى كل الصور . فإن قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ، ثم قرن به ما يدل على أنه سينسخه أو ماقرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل إلينا فى الجملة ؟ قلنا هذا ضعيف لوجوه ، أحدها : أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وإنه سفه وعبث ، وثانيها : على هـذا التقدير قد بين الله تعـالى أن شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب أن ينقـل هذه الـكيفية أيضا لأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الـكيفية لجاز مثـله فى شرعنـا أيضا وحينئذ لا يكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ لأن ذلك من الوقائع العظيمة التى تتوفر فيها الدواعى على نقله ، وماكان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه إلى حـد التواتر وإلا فلعل القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمداً صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل ، وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الـكيفية على سبيل التواتر فنقول : لو أن الله تعالى نص فى زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهوراً لأهل التواتر ، ومعلوماً لهم بالضرورة ، ولو كان كذلك لا ستحال منازعة الجمع العظيم فيه ، فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على إنـكار ذلك علمنـا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعيهما يصير ان منسوخين .

وأما القسم الثانى : وهو أن يقال إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غـير دائم . فهذا باطل لمـا ثبت أنه لو كان كـذلك لوجب أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة لأهل التواتر ، وأيضـا فبتقدير صحته لا يكون ذلك نسخاً بل يكون ذلك انتهاء للغاية .

وأما القسم الثالث : وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائماً أو كونه غير دائم فنقول : قد ثبت فى أصول الفقه أن مجرد الأمر لا يفيد التـكرار وإنمـا يفيد

المرة الواحدة فإذا أتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الأمر ، فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخاً للأمر الأول ، فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال .

واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة فى كتاب المحصول فى أصول الفقه تمسكنا فى وقوع النسخ بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها أو مثلها) والاستدلال به أيضاً ضعيف لأن « ما » ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك ، من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المجىء بل على أنه متى جاء وجب الإكرام،فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتى بما هو خير منه ، فالأقوى أن نعول فى الإثبات على قوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية) وقوله (يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) والله تعالى أعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اتفقوا على وقوع النسخ فى القرآن ، وقال أبو مسلم بن بحر : أنه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه فى القرآن بوجوه : أحدها : هذه الآية وهى قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) أجاب أبو مسلم عنه بوجوه : الأول : أن المراد من الآيات المنسوخة هى الشرائع التى فى الكتب القديمة من التوراة والإنجيل كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية ، الوجه الثانى : المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه إلى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب ، الوجه الثالث : أنا بينا أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع إلى خير منه . ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الأول بأن الآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا ، وعن الثانى بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ، ولقائل أن يقول على الأول : لا نسلم أن لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام فى جميع الدلائل ، وعلى الثانى لا نسلم أن النسخ المذكور فى الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله اعلم ماننسخ من اللوح المحفوظ فإنا نأتى بعده بما هو خير منه .

الحجة الثانية للقائلين بوقوع النسخ فى القرآن : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا كاملا وذلك فى قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول) ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر كما قال (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) قال أبو مسلم : الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لأنها لوكانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا ، وإذا بقى هذا الحكم فى بعض الصور كان ذلك تخصيصاً لا ناسخاً ، والجواب أن مدة عدة الحمل تنقضى بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة العدة يكون زائلا بالكلية .

الحجة الثالثة : أمر الله بتقديم الصدقة بين يدى نجوى الرسول بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا

إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة) ثم نسخ ذلك ، قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين ، فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد . والجواب : لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه ويدل عليه قوله تعالى (فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم) .

الحجة الرابعة : أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى (فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) ثم نسخ ذلك بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) .

الحجة الخامسة قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ثم إنه تعالى أزالهم عنها بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال أو مع العلم إذا كان هناك عذر . الجواب : أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التى بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخاً .

الحجة السادسة : قوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفت) والتبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وإنما أطنبنا فى هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ فى الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل . والجواب : أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده أيضاً ما يبطله .

﴿ المسألة السابعة ﴾ المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معاً ، أما الذى يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التى عددناها ، وأما الذى يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال : كنا نقرأ آية الرجم « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » وروى « لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب » وأما الذى يكون منسوخ الحكم والتلاوة معاً ، فهو ماروت عائشة رضى الله عنها أن القرآن قد نزل فى الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات ، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعاً والخمس مرفوع التلاوة باقى الحكم . ويروى أيضاً أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ اختلف المفسرون فى قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها) فمنهم من

فسر النسخ بالإزالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد ابن المسيب ومن قال بالقول الأول ذكروا فيه وجوهاً ، أحدها : ما ننسخ من آية وأنتم تقرءونه أو ننسها أى من القرآن ما قرىء بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والأصم وأكثر المتكلمين فحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا ، فإن قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا . أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر ، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع . وأما النقل فلقوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) والجواب عن الأول من وجهين . الأول : أن النسيان يصح بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به فى الصلاة أو يحتج به ، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسى ، أو إن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسياً عن الصدور ، الجواب الثانى : أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ، ويروى فيه خبر : أنهم كانوا يقرءون السورة فيصبحون وقد نسوها ، والجواب عن الثانى أنه معارض بقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) وبقوله (واذكر ربك إذا نسيت) .

﴿ القول الثانى ﴾ ما ننسخ من آية أى نبدلها ، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلهما أما قوله تعالى (أو ننسها) فالمراد نتركها كما كانت فلا نبدلها ، وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء ، فيصير حاصل الآية أن الذى نبدله فانا نأتى بخير منه أو مثله .

﴿ القول الثالث ﴾ ما ننسخ من آية ، أى ما نرفعها بعد إنزالها أو ننسأها على قراءة الهمزة أى نؤخر إنزالها من اللوح المحفوظ ، أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها فى الحال ، فإنا ننزل بدلها ما يقوم مقامها فى المصلحة .

﴿ القول الرابع ﴾ ما ننسخ من آية ، وهى الآية التى صارت منسوخة فى الحكم والتلاوة معاً أو ننسها ، أى نتركها وهى الآية التى صارت منسوخة فى الحكم ولكنها غير منسوخة فى التلاوة بل هى باقية فى التلاوة ، فأما من قال بالقول الثانى ما ننسخ من آية ، أى ننسخها من اللوح المحفوظ أو ننسأها ، نؤخرها . وأما قراءة « ننسها » فالمعنى نتركها يعنى نترك نسخها فلا ننسخها .

وأما قوله (من آية) فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبى مسلم فانه حمل ذلك على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه .

أما قوله تعالى (نأت بخير منها أو مثلها) ففيه قولان . أحدهما : أنه الأخف ، والثانى : أنه الأصلح ، وهذا أولى لأنه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طباعه . فان قيل : لو كان الثانى أصلح من الأول لكان الأول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به ؟ قلنا الأول أصلح من الثانى بالنسبة الى الوقت الأول ، والثانى بالعكس منه فزال السؤال . واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال قوم لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل ، واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتى بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح فى وجوب البدل . والجواب ، لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفى ذلك الحكم وإسقاط التعبد به خير من ثبوته فى ذلك الوقت ، ثم الذى يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا إلى بدل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال قوم : لا يجوز نسخ الشىء إلى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله (نأت بخير منها أو مثلها) ينافى كونه أثقل ، لأن الأثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله . والجواب : لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً فى الآخرة ، ثم إن الذى يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ فى حق الزناة الحبس فى البيوت إلى الجلد والرجم ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع فى الحضر . إذا عرفت هذا فنقول : أما نسخ الشىء إلى الأثقل فقد وقع فى الصور المذكورة ، وأما نسخه إلى الأخف فكنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر ، وكنسخ صلاة الليل إلى التخيير فيها . وأما نسخ الشىء إلى المثل فكالتحويل من بيت المقدس إلى الكعبة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه . أحدها : أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأت بخير منها وذلك يفيد أنه يأتى بما هو من جنسه ، كما إذا قال الإنسان : ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه ، يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه ، وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن ، وثانيها . أن قوله تعالى (نأت بخير منها) يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير ، وذلك هو القرآن الذى هو كلام الله دون السنة التى يأتى بها الرسول عليه السلام وثالثها : أن قوله (نأت بخير منها) يفيد أن المأتى به خير من الآية ، والسنة لا تكون خيراً من القرآن ، ورابعها : أنه قال (ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير) دل على أن الآتى بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى (والجواب) عن الوجوه الأربعة بأسرها : أن قوله تعالى (نأت بخير منها) ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً ، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ ، والذى يدل على تحقيق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة فى أن الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى ، فلو كان نسخ تلك الآية مرتباً على الإتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ، ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة لأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام « ألا لا وصية لوارث » وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم . قال الشافعى رضى الله عنه أما الأول فضعيف لأن كون الميراث حقاً للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية ، فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية ، وأما الثانى

فضعيف أيضاً لأن عمر رضى الله عنه روى أن قوله « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة » كان قرآناً فلعل النسخ إنما وقع به ، وتمام الكلام فيه مذكور فى أصول الفقه والله أعلم .

أما قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير) فتنبيه للنبى صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته ، وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار .

﴿ المسألة التاسعة ﴾(١) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق . من وجوه ، أحدها أن كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين ، لكن ذلك محال لأن الناسخ يجب أن يكون متأخراً عن المنسوخ ، والمتأخر عن الشىء يستحيل أن يكون قديماً ، وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع ، وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق ، وثانيها : أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض ، وما كان كذلك لا يكون قديماً ، وثالثها : أن قوله (ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير) يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والإتيان بشىء آخر بدلا من الأول ، وماكان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا أجاب الأصحاب عنه : بأن كونه ناسخاً ومنسوخا إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع فى حدوثها ، فلم قلتم إن المعنى الحقيقى الذى هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث ؟ قالت المعتزلة : ذلك المعنى الذى هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر ، فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول ، والتعلق الثانى حادث لأنه حصل بعد مالم يكن ، والكلام الحقيقى لا ينفك عن هذه التعلقات، ومالا ينفك عن هذه التعلقات [محدث] وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذى تعلقت به يلزم أن يكون محدثاً . أجاب الأصحاب أن قدرة الله كانت فى الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم فى الوجود هل بقى ذلك التعلق أو لم يبق ؟ فان بقى يلزم أن يكون القادر قادراً على إيجاد الموجود وهو محال ، وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذى ذكرتموه ، وكذلك علم الله كان متعلقاً بأن العالم سيوجد ، فعند دخول العالم فى الوجود إن بقى التعلق الأول كان جهلا، وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثاً ، لأنه لو كان قديماً لما زال ، وبكون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثاً فإذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة ، وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة . فكل ما تجعلونه جواباً عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ احتجوا بقوله (تعالى (إن الله على كل شىء قدير) على أن المعدوم شىء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده ، والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة .

---

(١) هذه المسألة من فروع مسائل النسخ وقد تكلم المؤلف رحمه الله على عدة مسائل منها مرت إلى ص ٢٣١ من هذا الجزء

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ «١٠٧»

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ «١٠٨»

قوله تعالى ﴿ ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره ، وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن منه الأمر والنهى لكونه مالكا للخاق وهذا هو مذهب أصحابنا وإنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستولياً عليهم لا لثواب يحصل ، أو لعقاب يندفع . قال القفال : ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبلة فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض إلا من حيث يجعلها هو تعالى له ، وإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغيره من جهة إلى جهة ، وأما الولى والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ، ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة ، فقال إنه تعالى قال أولا (ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير) ثم قال بعده (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض) فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريراً من غير فائدة ، والكلام فى حقيقة الملك والقدرة قد تقدم فى قوله (مالك يوم الدين) .

قوله تعالى ﴿ أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل ﴾ اعلم أن ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « أم » على ضربين متصلة ومنقطعة ، فالمتصلة عديلة الألف وهى مفرقة لما جمعته أى ، كما أن « أو » مفرقة لما جمعته تقول : اضرب أيهم شئت زيداً أم عمراً ، فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيداً أو عمراً ، والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام تام ، لأنها بمعنى بل والألف ، كقول العرب إنها الإبل أم شاء ، كأنه قال بل هى شاء ، ومنه قوله تعالى (أم يقولون افتراه) أى بل يقولون ، قال الأخطل

كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المخاطب به على وجوه ، أحدها : أنهم المسلمون وهو قول الأصم والجبائى وأبى مسلم ، واستدلوا عليه بوجوه : الأول . أنه قال فى آخر الآية (ومن يتبدل الكفر بالإيمان) وهذا الكلام لا يصح إلا فى حق المؤمنين . الثانى : أن قوله (أم تريدون) يقتضى معطوفاً عليه وهو قوله (لا تقولوا راعنا) فكأنه قال : وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم ؟ . الثالث : أن المسلمين كانوا يسألون محمداً صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه ، الرابع : سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط ، وهى شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب ، كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة . القول الثانى : أنه خطاب لأهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد . قال إن عبد الله بن أمية المخزومى أتى رسول الله ﷺ فى رهط من قريش فقال : يا محمد والله ما أومن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب ، أو يكون لك بيت من زخرف ، أو ترقى فى السماء بأن تصعد ، وان نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتاباً من الله إلى عبد الله بن أمية أن محمداً رسول الله فاتبعوه . وقال له بقية الرهط : فان لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله فيها كل ذلك ، فنؤمن بك عند ذلك . فأنزل الله تعالى : أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمداً أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا : أرنا الله جهرة . وعن مجاهد أن قريشاً سألت محمداً عليه السلام أن يجعل لهم الصفا ذهباً وفضة ، فقال نعم هو لكم كالمائدة لبنى إسرائيل فأبوا ورجعوا .

﴿القول الثالث﴾ المراد اليهود ، وهذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى) حكاية عنهم ومحاجة معهم ولأن الآية مدنية ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فإذا سأله كان متبدلا كفراً بالإيمان

﴿المسألة الثالثة﴾ ليس فى ظاهر قوله (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) أنهم أتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه إلى الروايات التى ذكرناها فى أنهم سألوا والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن السؤال الذى ذكروه إن كان ذلك طلباً للمعجزات فمن أين أنه كفر ؟ ومعلوم أن طلب الدليل على الشىء لا يكون كفراً ، وإن كان ذلك طلباً لوجه الحكمة المفصلة فى نسخ الأحكام ، فهذا أيضاً لا يكون كفراً ؛ فإن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية فى خلقة البشر ولم يكن ذلك كفراً ، فلعل الأولى حمل الآية على أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة ، وإن كانوا طلبوا المعجزات فإنهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال .

وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٠٩»

﴿ المسألة الخامسة ﴾ ذكروا فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهاً ، أحدها : أنه تعالى لما حكم بجواز النسخ فى الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة وثانيها : لما تقدم من الأوامر والنواهى قال لهم إن لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله : عن أبى مسلم ، وثالثها : لما أمر ونهى قال أتفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى ؟

﴿ المسألة السادسة ﴾ (سواء السبيل) وسطه قال تعالى (فاطلع فرآه فى سواء الجحيم) أى وسط الجحيم ، والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ، ووجه التشبيه فى ذلك أن من سلك طريقة الإيمان فهو جار على الاستقامة المؤدية إلى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم ، فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه إنه ضل سواء السبيل .

قوله تعالى ﴿ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره إن الله على كل شىء قدير ﴾ .

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين ، وذلك لأنه روى أن فنحاص ابن عازوراء ، وزيد بن قيس ونفراً من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد : ألم تروا ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق ما هزمتم ، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سبيلا ، فقال عمار : كيف نقض العهد فيكم ؟ قالوا شديد ، قال فانى قد عاهدت أنى لا أكفر بمحمد ما عشت ، فقالت اليهود أما هذا فقد صبأ ، وقال حذيفة : وأما أنا فقد رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخواناً ، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبراه فقال أصبتما خيراً وأفلحتما ، فنزلت هذه الآية ، واعلم أنا نتكلم أولا فى الحسد ثم نرجع إلى التفسير .

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى ذم الحسد ويدل عليه أخبار كثيرة ، الأول : قوله عليه السلام « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » الثانى : قال أنس « كنا يوماً جالسين عند النبى

صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الأنصار ينظف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه فى شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، وقال فى اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، فلما قام النبى عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال إنى تأذيت من أبى فأقسمت لا أدخل عليه ثلاثاً فإن رأيت أن تذهب بى إلى دارك فعلت ، قال نعم ، فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئاً غير أنه إذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أنى لم أسمعه يقول إلا خيراً ، فلما مرت الثلاث وكدت أن أحتقر عمله قلت ياعبد الله لم يكن بينى وبين والدى غضب ولا هجر ، ولكنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل عملا كثيراً فما الذى بلغ بك ذاك ؟ قال ماهو إلا ما رأيت . فلما وليت دعانى فقال : ماهو إلا ما رأيت غير أنى لم أجد على أحد من المسلمين فى نفسى عيباً ولا حسداً على خير أعطاه الله إياه ، فقال عبد الله : هى التى بلغت بك وهى التى لا تطاق » الثالث : قال عليه السلام « دب إليكم داء الأمم قبلكم ، الحسد والبغضاء والبغضة هى الحالقة لاأقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين » الرابع : قال « إنه سيصيب أمتى داء الأمم قالوا ماداء الأمم ؟ قال الأشر والبطر والتكاثر والتنافس فى الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغى ثم الهرج » الخامس : أن موسى عليه السلام لما ذهب إلى ربه رأى فى ظل العرش رجلا يغبط بمكانه وقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال أحدثك من عمله ثلاثاً : كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله ، وكان لا يعق والديه ولا يمشى بالنميمة . السادس : قال عليه السلام « إن لنعم الله أعداء قيل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » السابع : قال عليه السلام « ستة يدخلون النار قبل الحساب ، الأمراء بالجور ، والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر ، والتجار بالخيانة ، وأهل الرستاق بالجهالة ، والعلماء بالحسد » .

أما الآثار ، فالأول : حكى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال إنى أريد أن أعظك بشىء ، إياك والكبر فإنه أول ذنب عصى الله به إبليس ، ثم قرأ (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر) وإياك والحرص فانه أخرج آدم من الجنة . أسكنه الله فى جنة عرضها السموات والأرض فأكل منها فأخرجه الله ، ثم قرأ (اهبطا منها) وإياك والحسد فإنه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ، ثم قرأ (واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق) الثانى : قال ابن الزبير : ما حسدت أحدا على شىء من أمر الدنيا لأنه إن كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهى حقيرة فى الجنة ، وإن كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير إلى النار . الثالث : قال رجل للحسن : هل يحسد المؤمن ؟ قال ماأنساك بنى يعقوب إلا أنه لا يضرك مالم تعد به يداً ولساناً . الرابع : قال معاوية : كل الناس أقدر على

رضاه إلا الحاسد فانه لا يرضيه إلا زوال النعمة ، الخامس : قيل الحاسد لا ينال من المجالس إلا مذمة وذلا ، ولا ينال من الملائكة إلا لعنة وبغضاً ، ولا ينال من الخلق إلا جزعاً وغماً ، ولا ينال عند الفزع إلا شدة وهولا ، وعند الموقف إلا فضيحة ونكالا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى حقيقة الحسد : إذا أنعم الله على أخيك بنعمة فان أردت زوالها فهذا هو الحسد ، وإن اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة ، أما الأول فحرام بكل حال ، إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك ما تحب زوالها من حيث إنها نعمة بل من حيث إنها يتوسل بها إلى الفساد والشر والأذى . والذى يدل على أن الحسد ما ذكرنا آيات (أحدها) هذه الآية وهى قوله تعالى (لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم) فأخبر أن حبهم زوال نعمة الايمان حسد (وثانيها) قوله تعالى (ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء) (وثالثها) قوله تعالى (إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وهذا الفرح شماتة ، والحسد والشماتة متلازمان ، (ورابعها) ذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف وعبر عما فى قلوبهم بقوله (قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفى ضلال مبين ، اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم) فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له (وخامسها) قوله تعالى (ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا) أى لا تضيق به صدورهم ولا يغتمون ، فأثنى الله عليهم بعدم الحسد ، وسادسها : قال تعالى فى معرض الإنكار (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) وسابعها : قال الله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين) إلى قوله (إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) قيل فى التفسير : حسداً ، وثامنها : قوله تعالى (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فأنزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا ، إذ أراد كل واحد أن ينفرد بالرياسة وقبول القول ، وتاسعها : قال ابن عباس : كانت اليهود قبل مبعث النبى عليه السلام إذا قاتلوا قوماً قالوا نسألك بالنبى الذى وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذى تنزله إلا تنصرنا ، فكانوا ينصرون ، فلما جاء النبى عليه السلام من ولد إسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم إياه فقال تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) إلى قوله (أن يكفروا بما أنزل الله بغياً) أى حسداً وقالت صفية بنت حيى للنبى عليه السلام : جاء أبى وعمى من عندك فقال أبى لعمى ما تقول فيه ؟ قال أقول : إنه النبى الذى بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى ؟ قال أرى معاداته أيام الحياة . فهذا حكم الحسد . أما المنافسة فليست بحرام وهى مشتقة من النفاسة ، والذى يدل على أنها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى (وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) (وثانيها) قوله تعالى (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) وإنما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان إلى خدمة

مولاهما إذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها (وثالثها) قوله عليه السلام « لا حسد إلا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فأنفقه فى سبيل الله ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس » وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ، ثم نقول : المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة ، أما الواجبة فكما إذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة ، فههنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك ، لأنه إن لم يحب ذلك كان راضياً بالمعصية وذلك حرام ، وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالإنفاق فى سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة ، وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات ، وبالجملة فالمذموم أن يحب زوالها عن الغير ، فأما أن يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم ، لكن ههنا دقيقة وهى أن زوال النقصان عنه بالنسبة إلى الغير له طريقان (أحدهما) أن يحصل له مثل ما حصل للغير (والثانى) أن يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فههنا إن وجد قلبه بحيث لو قدر على إزالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لأزالها ، فهو صاحب الحسد المذموم وإن كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى أن يعفو عن ذلك ، ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام « ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ، ثم قال وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ » أى إن وجدت فى قلبك شيئاً فلا تعمل به ، فهذا هو الكلام فى حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالى رحمة الله عليه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى مراتب الحسد ، قال الغزالى رحمه الله هى أربعة (الأولى) أن يحب زوال تلك النعمة وإن كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد (والثانية) أن يحب زوال تلك النعمة عنه إليه وذلك مثل رغبته فى دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له ، فالمطلوب بالذات حصوله له ، فأما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض (الثالثة) أن لا يشتهى عنها بل يشتهى لنفسه مثلها ، فان عجز عن مثلها أحب زوالها لكى لا يظهر التفاوت بينهما (الرابعة) أن يشتهى لنفسه مثلها ، فان لم يحصل فلا يحب زوالها ، وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان فى الدنيا والمندوب إليه إن كان فى الدين ، والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة ، والأول : مذموم محض قال تعالى (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ ذكر الشيخ الغزالى رحمة الله عليه للحسد سبعة أسباب :

السبب الأول : العداوة والبغضاء ، فان من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه ، وذلك

الغضب يولد الحقد والحقد يقتضى التشفى والانتقام ، فان عجز المبغض عن التشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فمهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح ، ومهما أصابته نعمة ساءته ، وذلك لأنه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما ، وأقصى الامكان فى هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه ، فأما أن يبغض إنساناً ثم تستوى عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن ، وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله الكفار به إذ قال (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور ، إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وكذا قال (ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم) . واعلم أن الحسد ربما أفضى إلى التنازع والتقاتل .

السبب الثانى : التعزز ، فإن واحداً من أمثاله إذا نال منصباً عالياً ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر ، بل غرضه أن يدفع كبره فإنه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه .

السبب الثالث : أن يكون فى طبيعته أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطىء له رؤوسنا ؟ فقالوا (لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وقال تعالى يصف قول قريش (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) كالاستحقار بهم والأنفة منهم .

السبب الرابع : التعجب كما أخبر الله عن الأمم الماضية إذ قالوا (ما أنتم إلا بشر مثلنا) ، وقالوا (أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون ، ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون) وقالوا متعجبين (أبعث الله بشراً رسولا) وقالوا (لو لا نزل علينا الملائكة) وقال (أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم) .

السبب الخامس : الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه فى كل نعمة تكون عوناً له فى الانفراد بمقصوده ، ومن هذا الباب تحاسد الضرات فى التزاحم على مقاصد الزوجية ، وتحاسد الأخوة فى التزاحم على نيل المنزلة فى قلوب الأبوين للتوصل إلى مقاصد المال والكرامة ، وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة ، إذ كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم .

السبب السادس : حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به إلى مقصوده ، وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير فى فن من الفنون ، فإنه لو سمع بنظير له فى أقصى العالم ساءه ذلك وأحب موته وزوال النعمة التى بها يشاركه فى المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده .

السبب السابع : شح النفس بالخير على عباد الله ، فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا بطلب مال إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك ، وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو أبداً يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده ، كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزانته ، ويقال : البخيل من بخل بمال غيره ، فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لا عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلته فى الطبع ، لأن سائر أنواع الحسد يرجى زواله لإزالة سببه ، وهذا خبث فى الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر إزالته . فهذه هى أسباب الحسد ، وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها فى شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد واحد منها .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه . اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التى ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يمتنع من قول المتكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو لغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها فى مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنافرة ، والمنافرة مؤدية إلى الحسد فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة ، ولما لم توجد الرابطة بين شخصين فى بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة ، فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم ، والتاجر يحسد التاجر ، بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ، ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ، ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع إلا متناسبين ، فلذلك يكثر الحسد بينهم ، نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت فى أطراف العالم فإنه يحسد كل من فى العالم ممن يشاركه فى الخصلة التى يتفاخر بها ، أقول : والسبب الحقيقى فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال ، فلا جرم كان الشريك فى الكمال مبغضاً لكونه منازعا فى الفردانية التى هى من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا لله سبحانه ووقع اليأس عنه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية ، وذلك لأن الدنيا لا تفى بالمتزاحمين ، أما الآخرة فلا ضيق فيها ، وإنما مثال الآخرة نعمة العلم ، فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف

ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الأنس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله ، وهى بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها ، نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه ، تحاسدوا لأن المال أعيان إذا وقعت فى يد واحد خلت عنها يد الآخر ، ومعنى الجاه ملء القلوب ، ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر ، أما إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلىء قلب غيره وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال (ونزعنا مافى صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين)

﴿ المسألة السادسة ﴾ فى الدواء المزيل للحسد وهو أمران : العلم والعمل : أما العلم ففيه مقامان إجمالى وتفصيلى ، أما الإجمالى فهو أن يعلم أن كل ما دخل فى الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره ، لأن الممكن مالم ينته الى الواجب لم يقف ، ومتى كان كذلك فلا فائدة فى النفرة عنه، وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد . وأما التفصيلى فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك فى الدين والدنيا وأنه ليس فيه على المحسود ضرر فى الدين والدنيا بل ينتفع به فى الدين والدنيا ، أما أنه ضرر عليك فى الدين فمن وجوه . أحدها : أنك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته فى قسمته التى قسمها لعباده وعدله الذى أقامه فى خلقه بخفى حكمته ، وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى فى عين الإيمان ، وثانيها : أنك إن غششت رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله فى حبهم الخير لعباد الله وشاركت إبليس وسائر الكفار فى محبتهم للمؤمنين البلايا ، وثالثها : العقاب العظيم المرتب عليه فى الآخرة ، وأما كونه ضرراً عليك فى الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لا تزال تكون فى الغم والكمد وأعداؤك لا يخليهم الله من أنواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى أبداً مغموماً مهموماً فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت فى تحصيل المحنة لنفسك . ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال الصحة عنك وأوقعك فى الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب . وأما أنه لا ضرر على المحسود فى دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من إقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى أجل قدره الله ، فإن كل شىء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ، ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر فى الدنيا ولا عليه إثم فى الآخرة ، ولعلك تقول ليت النعمة كانت لى وتزول عن المحسود بحسدى وهذا غاية الجهل فإنه بلاء تشتهيه أولا لنفسك فإنك أيضا لا تخلو عن عدو يحسدك ، فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا فى الدين ولا فى الدنيا ، وإن اشتهيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضاً جهل ، فإن كل واحد من حمقى الحساد يشتهى أن يختص بهذه الخاصية ، ولست أولى بذلك من الغير ، فنعمة الله عليك فى أن لم يزل النعمة بالحسد

مما يجب شكرها عليك وأنت بجهلك تكرهها ، وأما أن المحسود ينتفع به فى الدين والدنيا فواضح ، أما منفعته فى الدين فهو أنه مظلوم من جهتك لا سيما إذا أخرجت الحسد إلى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساوئه ، فهى هدايا يهديها الله إليه ، أعنى أنك تهدى إليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل إلى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك ، فكأنك اشتهيت زوال نعم الله عنه إليك فأزيلت نعم الله عنك إليه ، ولم تزل فى كل حين وأوان تزداد شقاوة ، وأما منفعته فى الدنيا فمن وجوه ، الأول : أن أهم أغراض الخلق مساءة الأعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهى موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون فى عذاب الحسد لينظر فى كل حين وأوان إلى نعم الله عليه فيتقطع قلبه بذلك ، ولذلك قيل :

لا مات أعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذى يكمد

لا زلت محسودا على نعمة فإنما الكامل من يحسد

الثانى : أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذى يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب . الثالث : أن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعوناً عند الخالق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود . الرابع : وهو أنه سبب لازدياد مسرة إبليس وذلك لأن الحاسد لما خلا عن الفضائل التى اختص المحسود بها فان رضى بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجباً لذلك الثواب ، فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سبباً لفرح إبليس وغضب الله تعالى ، الخامس : أنك عساك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطىء فى دين الله وتكشف خطأه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأى إثم يزيد على ذلك ، وأى مرتبة أخس من هذه . وقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد أنك بمثابة من يرمى حجراً إلى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع إلى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه فيعود ويرميه ثانياً أشد من الأول فيرجع الحجر على عينه الأخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثاً فيعود على رأسه فيشجه وعدوه سالم فى كل الأحوال ، والوبال راجع إليه دائماً وأعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه ، بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر العائد لم يفوت إلا العين ولو بقيت لفاتت بالموت ، وأما حسده فإنه يسوق إلى غضب الله وإلى النار، فلأن تذهب عينه فى الدنيا خير له من أن يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد إذا أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقاً لقوله تعالى (ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله) فهذه الأدوية العلمية فهما تفكر

الإنسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفأ من قلبه نار الحسد ، وأما العمل النافع فهو أن يأتى بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعى فى ايصال الخيرات إليه ، فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضى آخر الأمر إلى زوال الحسد من وجهين : الأول : أن المحسود إذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محباً للمحسود ويزول الحسد حينئذ ، الثانى : أن الحاسد إذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يصير ذلك بالآخرة طبعاً له فيزول الحسد عنه .

﴿ المسألة السابعة ﴾ اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل فى وسعه فكيف يعاقب عليه ؟ وأما الذى فى وسعه أمران : أحدهما كونه راضياً بتلك النفره ، والثانى إظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد إلى إزالة تلك النعمة عنه وجر أسباب المحبه إليه ، فهذا هو الداخل تحت التكليف ، ولنرجع إلى التفسير :

أما قوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً) فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الإيمان من بعد ما تبين لهم أن الإيمان صواب وحق ، والعالم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه إلا بشبهة يلقيها إليه ، لأن المحق لا يعدل عن الحق إلا بشبهة والشبهة ضربان : أحدهما : ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم : قد علمتم ما نزل بكم من إخراجكم من دياركم وضيق الأمر عليكم واستمرار المخافة بكم ، فاتركوا الإيمان الذى ساقكم إلى هذه الأشياء ، والثانى : فى باب الدين : بطرح الشبه فى المعجزات أو تحريف ما فى التوراة :

أما قوله تعالى (حسداً من عند أنفسهم) ففيه مسائل (١) :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى بين أن حبهم لأن يرجعوا عن الإيمان إنما كان لأجل الحسد قال الجبائى : عنى بقوله (كفاراً حسداً من عند أنفسهم) أنهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى وإن كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم ، والجواب أن قوله (من عند أنفسهم) فيه وجهان ، أحدهما أنه متعلق بـ « ود » على معنى أنهم أحبوا أن ترتدوا عن دينكم ، وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق ، لأنهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم أنكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق ؟ الثانى : أنه متعلق بحسداً أى حسداً عظيما منبعثاً من عند أنفسهم .

أما قوله تعالى (فاعفوا واصفحوا) فهذا يدل على أن اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الإيمان احتالوا فى ذلك بإلقاء الشبه على ما بيناه ، ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا ، لأن ذلك كفر ، فوجب حمله على أحد أمرين ، الأول : أن المراد ترك المقابلة والإعراض عن الجواب ، لأن ذلك أقرب إلى تسكين الثائرة فى الوقت فكأنه تعالى أمر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود فكذا أمره بالعفو والصفح عن مشركى العرب بقوله

(١) لم يورد المؤلف غير هذه المسألة المنفردة التالية

تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لايرجون أيام الله) وقوله (واهجرهم هجراً جميلا) ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال (حتى يأتى الله بأمره) وذكروا فيه وجوهاً ، أحدها أنه المجازاة يوم القيامة عن الحسن ، وثانيها : أنه قوة الرسول وكثرة أمته وثالثها : وهو قول أكثر الصحابة والتابعين ، إنه الأمر بالقتال لأن عنده يتعين أحد أمرين : إما الإسلام ، وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار . فلهذا قال العلماء إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) وعن الباقر رضى الله عنه أنه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقلده سيفاً فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر ، وههنا سؤالان :

السؤال الأول : كيف يكون منسوخاً وهو معلق بغاية كقوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وإن لم يكن ورود الليل ناسخاً فكذاههنا ، الجواب : أن الغاية التى يعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا عن أن يكون ناسخاً ويحل محل قوله (فاعفوا واصفحوا) إلى أن أنسخه عنكم . السؤال الثانى : كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون إلا عن قدرة ؟ والجواب : أن الرجل من المسلمين كان ينال بالأذى فيقدر فى تلك الحالة قبل اجتماع الأعداء أن يدفع عدوه عن نفسه وأن يستعين بأصحابه ، فأمر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كى لا يهيجوا شراً وقتالا .

القول الثانى : فى التفسير قوله (فاعفوا واصفحوا) حسن الاستدعاء ، واستعمل ما يلزم فيه من النصح والإشفاق والتشدد فيه ، وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وإنما يجوز نسخه على التفسير الأول .

أما قوله تعالى (إن الله على كل شىء قدير) فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الأمر بالقتال أو غيره .

تم الجزء الثالث : ويليه الجزء الرابع ، وأوله

قوله تعالى ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم ﴾

(عنى بمراجعة هذا الجزء وتصحيحه والتعليق عليه الأستاذ عبد الرؤف محمد ابراهيم سالم)

(المدرس بقسم القراءات بكلية الدراسات العربية بالأزهر الشريف)

فهرست

الجزء الثالث من التفسير الكبير للامام الفخر الرازى

صفحة

صفحة

(تم الفهرست)

فهـــرس

الجزء الرابع

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس



الجزء الرابع

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد
بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهية المصرية
١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «١١٠»

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «١١١» بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ

قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود ، ثم عقبه بقوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) تنبيها على أنه كما ألزمهم لحظ الغير ، وصلاحه العفو والصفح ، فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم، وصلاحها : القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين ، ونبه بهما على ماعداهما من الواجبات، ثم قال بعده (وما تقدموا لأنفسكم من خير) والأظهر أن المراد به : التطوعات من الصلوات والزكوات ، وبين تعالى أنهم يجدونه ، وليس المراد أنهم يجدون عين تلك الأعمال لأنها لاتبقى ولأن وجدان عين تلك الأشياء لايرغب فيه ، فبقي أن المراد وجدان ثوابه وجزائه ، ثم قال (ان الله بما تعملون بصير) أي : انه لايخفى عليه القليل ولا الكثير من الأعمال ، وهو ترغيب من حيث يدل على أنه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير ، وتحذير من خلافه الذي هو الشر ، وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه ، فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدي به الى المنافع العظيمة ، وجب أن يوصف بذلك ، وعلى هذا الوجه قال تعالى (وافعلوا الخير لعلكم تفلحون)

قوله تعالى ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم

أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «١١٢»

إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود وإلقاء الشبه فى قلوب المسلمين . واعلم أن اليهود لا تقول فى النصارى : انها تدخل الجنة ، ولا النصارى فى اليهود ، فلا بد من تفصيل فى الكلام فكأنه قال : وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هودا ، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى ، ولا يصح فى الكلام سواه ، مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ، ونظيره (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) والهود : جمع هائد . كعائذ وعوذ ، وبازل وبزل فان قيل : كيف قيل : كان هودا . على توحيد الاسم ، وجمع الخبر ؟ قلنا : حمل الاسم على لفظ «من» والخبر على معناه كقراءة الحسن (إلا من هو صالوا الجحيم) وقرأ أبى بن كعب (إلا من كان يهوديا أو نصرانيا) أما قوله تعالى (تلك أمانيهم) فالمراد أن ذلك متمنياتهم ، ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا فى نفسه . فان قيل : لم قال (تلك أمانيهم) وقولهم (لن يدخل الجنة) أمنية واحدة ؟ قلنا : أشير بها إلى الأمانى المذكورة ، وهى أمنيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم ، وأمنيتهم أن يردوهم كفارا ، وأمنيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم . أى : تلك الأمانى الباطلة أمانيهم . وقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم) متصل بقوله (ان يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) و (تلك أمانيهم) اعتراض . قال عليه الصلاة والسلام «الكيس من دان نفسه ، وعمل لما بعد الموت ، والعاجز ، من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأمانى» وقال على رضى الله عنه «لا تتكل على المنى فانها بضائع التولى» وأما قوله تعالى (قل هاتوا برهانكم) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هات : صوت بمنزلة هاء فى معنى احضر .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن المدعى سواء ادعى نفيا ، أو إثباتاً ، فلا بدله من الدليل والبرهان ، وذلك من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر :

من ادعى شيئاً بلا شاهد لابد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى (بلى) ففيه وجوه . الأول : أنه إثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة . الثانى أنه تعالى لما نفى أن يكون لهم برهان ، أثبت أن لمن أسلم وجهه لله برهانا . الثالث : كأنه قيل لهم : أنتم على ما أنتم عليه ، لا تفوزون بالجنة ، بلى ان غيرتم طريقتكم ، وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلكم الجنة ، فيكون ذلك ترغيباً لهم فى الاسلام ، وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكى يقلعوا

عما هم عليه ، ويعدلوا الى هذه الطريقة . فأما معنى (من أسلم وجهه لله) فهو اسلام النفس لطاعة الله ، وإنما خص الوجه بالذكر لوجوه . أحدها : لأنه أشرف الأعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل ، فاذا تواضع الأشرف كان غيره أولى . وثانيها : أن الوجه قد يكنى به عن النفس . قال الله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه ، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) وثالثها : أن أعظم العبادات : السجدة ، وهى إنما تحصل بالوجه ، فلا جرم خص الوجه بالذكر ، ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل :

وأسلمت وجهى لمن أسلمت   له الأرض تحمل صخراً ثقالا

وأسلمت وجهى لمن أسلمت   له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الأمر ، باذلا لها ، وذكر الوجه وأراد به نفس الشيء ، وذلك لا يكون إلا بالانقياد والخضوع وإذلال النفس فى طاعته ، وتجنب معاصيه ، ومعنى «لله» أى : خالصاً لله لا يشوبه شرك ، فلا يكون عابدا مع الله غيره ، أو معلقا رجاءه بغيره ، وفى ذلك دلالة على أن المرء لا ينتفع بعمله إلا إذا فعله على وجه العبادة فى الاخلاص والقربة ، وأما قوله تعالى (وهو محسن) أى لا بد وأن يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح ، فان الهند يتواضعون لله لكن بأفعال قبيحة ، وموضع قوله (وهو محسن) موضع حال كقولك : جاء فلان وهو راكب . أى جاء فلان راكبا ، ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه ، يعنى به الثواب العظيم ، ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن ، فأما الخوف فلا يكون إلا من المستقبل ، وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضى ، كما قد يكون من المستقبل ، فنبه تعالى بالأمرين على نهاية السعادة لأن النعيم العظيم إذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ، ولا على أمر يناله ، ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره ، فقد بلغ النهاية . وفى ذلك ترغيب فى هذه الطريقة ، وتحذير من خلافها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من قبل ، واعلم أنه تعالى وحد أولا ثم جمع ، ومثله قوله (وكم من ملك فى السموات) ثم قال (شفاعتهم) وقوله (ومنهم من يستمع اليك) وقال فى موضع آخر (يستمعون اليك) وقال (ومنهم من يستمع اليك حتى إذا خرجوا من عندك) ولم يقل : خرج واعلم أنا لما فسرنا قوله (من أسلم وجهه لله) بالاخلاص : فلنذكر ههنا حقيقة الاخلاص ، وذلك لا يمكن بيانه إلا فى مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى فضل النية . قال عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» وقال «إن الله لا ينظر الى صوركم ولا إلى أعمالكم وإنما ينظر الى قلوبكم ونياتكم» وفى الاسرائيليات أن

رجلا مر بكثبان من رمل فى مجاعة ، فقال فى نفسه : لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى إلى نبيهم : قل له : ان الله قبل صدقتك ، وشكر حسن نيتك ، وأعطاك ثواب مالو كان طعاما فتصدقت به .

﴿المسألة الثانية﴾ الانسان إذا علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له فى فعل من الأفعال : جلب نفع أو دفع ضر ، ظهر فى قلبه ميل وطلب ، وهو صفة تقتضى ترجيح وجود ذلك الشىء على عدمه ، وهى الارادة ، فهذه الارادة هى النية والباعث له على تلك النية : ذلك العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن إذا عرفت هذا فنقول : الباعث على الفعل إما أن يكون أمرا واحدا ، وإما أن يكون أمرين ، وعلى التقدير الثانى فاما أن يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث أو لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر ، فهذه أقسام أربعة : الأول : أن يكون الباعث واحدا وهو كما إذا هجم على الانسان سبع ، فلما رآه قام من مكانه ، فهذا الفعل لا داعى اليه إلا اعتقاده ما فى الهرب من النفع ، وما فى ترك الهرب من الضرر ، فهذه النية تسمى خالصة ، ويسمى العمل بموجبها إخلاصا . الثانى : أن يجتمع على الفعل باعثان مستقلان ، كما إذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له ، وكونه فقيرا ، مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاستقضاء ، واسم هذا موافقة الباعث . الثالث : أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد ، لكن المجموع مستقل ، واسم هذا مشاركة . الرابع : أن يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل أن يكون للانسان ورد من الطاعات ، فاتفق أن حضر فى وقت أدائها جماعة من الناس ، فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم ، واسم هذا معاونة

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تفسير قوله عليه السلام « نية المؤمن خير من عمله » ذكروا فيه وجوها أحدها : أن النية سر ، والعمل علن ، وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية ، وهذا ليس بشئ لأنه يقتضى أن تكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة . وثانيها : النية تدوم إلى آخر العمل ، والأعمال لا تدوم ، والدائم خير من المنقطع ، وهذا ليس بشىء لأنه يرجع معناه إلى أن العمل الكثير خير من العمل القليل ، وأيضاً فنية عمل الصلاة قد لا تحصل إلا فى لحظات قليلة ، والأعمال تدوم . وثالثها : أن النية بمجردها خير من العمل بمجرده . وهو ضعيف ، إذ العمل بلا نية لا خير فيه ، وظاهر الترجيح للمشتركين فى أصل الخيرية . ورابعها : أن لا يكون المراد من الخير إثبات الأفضلية بل المراد أن النية خير من الخيرات الواقعة بعمله ، وهو ضعيف ، لأن حمل الحديث عليه لا يفيد إلا إيضاح الواضحات ، بل الوجه الجيد فى التأويل أن يقال : النية ما لم تخل عن جميع أنواع الفتور

لا تكون نية جازمة ، ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق ، وإذا كان كذلك : ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل ، فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل ، وبيانه من وجوه . أولها : أن المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله ، والنية صفة القلب ، والفعل ليس صفة القلب ، وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح فى القلب ، فلا جرم نية المؤمن خير من عمله . وثانيها : أنه لا معنى للنية إلا القصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة للمعبود ، وانقيادا له ، وإنما يراد الأعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير ، فيكون الذكر والقصد الذى فى القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ، ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة . وثالثها : أن القلب أشرف من الجسد ، ففعله أشرف من فعل الجسد ، فكانت النية أفضل من العمل .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الأعمال على ثلاثة أقسام : طاعات ، ومعاصى ، ومباحات . أما المعاصى فهى لا تتغير عن موضوعاتها بالنية ، فلا يظن الجاهل أن قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذى يطعم فقيرا من مال غيره ، أو يبنى مسجدا من مال حرام . الثانى: الطاعات وهى مرتبطة بالنيات فى الاصل وفى الفضيلة ، أما فى الاصل فهو أن ينوى بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية ، وأما الفضيلة فبكثرة النيات تكثر الحسنة كمن قعد فى المسجد وينوى فيه نيات كثيرة . أولها : أن يعتقد أنه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام «من قعد فى المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زائره» وثانيها : أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو فى الصلاة . وثالثها : إغضاء السمع والبصر وسائر الأعضاء عما لا ينبغى ، فان الاعتكاف كف وهو فى معنى الصوم ، وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «رهبانية أمتى القعود فى المساجد» ورابعها : صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى . وخامسها : إزالة ماسوى الله عن القلب . وسادسها : أن يقصد إفادة علم ، أو أمر بمعروف ، أو نهى عن منكر . وسابعها : أن يستفيد أخاً فى الله فان ذلك غنيمة أهل الدين . وثامنها : أن يترك الذنوب حياء من الله فهذا طريق تكثير النيات ، وقس به سائر الطاعات

القسم الثالث : سائر المباحات ولا شىء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات ، فما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات ، وفى الخبر : من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ، ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفة فان قلت : فاشرح لى كيفية هذه النية . فاعلم أن القصد من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا أو

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ

إظهار التفاخر بكثرة المال أو رياء الخلق أو ليتودد به الى قلوب النساء ، فكل ذلك يجعل التطيب معصية ، وإن كان القصد إقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد ، فهو عين الطاعة ، وإذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات ، والضابط أن كل ما فعلته لداعى الحق فهو العمل الحق ، وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن الجاهل إذا سمع الوجوه العقلية والنقلية فى أنه لا بد من النية فيقول فى نفسه عند تدريسه وتجارته : نويت أن أدرس لله وأتجر لله يظن أن ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك إنما النية انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلا وإما آجلا ، والميل إذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت أن أشتهى الطعام ، أو كقول الفارغ نويت أن أعشق ، بل لا طريق إلى اكتساب الميل الى الشيء إلا باكتساب أسبابه وليست هى إلا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد فى الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا ، لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة إذ النية هى إجابة الباعث ولا باعث إلا الشهوة فكيف ينوى الولد فثبت أن النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هى عبارة عن حصول هذا الميل ، وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتيسر فى بعض الأوقات ، وقد يتعذر فى بعضها

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن نيات الناس فى الطاعات أقسام : فمنهم من يكون عملهم إجابة لباعث الخوف فانه يتقى النار ، ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة فى الجنة والعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالأجير السوء ودرجته درجة البله ، وأما عبادة ذوى الألباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الأعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم

قوله تعالى ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم

بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون «١١٢»

يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ اعلم أنه تعالى لما جمعهم فى الخبر الأول فصلهم فى هذه الآية ، وبين قول كل فريق منهم فى الآخر ، وكيف ينكر كل طائفة دين الأخرى ؛ وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ليست النصارى على شيء) أى على شيء يصح ويعتدبه وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم : أقل من لا شيء . ونظيره قوله تعالى (قل ياأهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة) فان قيل : كيف قالوا ذلك مع أن الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، وذلك قول فيه فائدة ؟ قلنا : الجواب من وجهين . الأول : أنهم لما ضموا إلى ذلك القول الحسن قولا باطلا يحبط ثواب الأول ، فكأنهم ما أتوا بذلك الحق . الثانى : أن يخص هذا العام بالأمور التى اختلفوا فيها ، وهى ما يتصل بباب النبوات

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أحبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم ، فقالت اليهود : ماأنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل ، وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فيمن هم الذين عناهم الله تعالى أهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أو فى زمن محمد عليه السلام ، والظاهر الحق أنه لا دليل فى الظاهر عليه وإن كان الأولى أن يحمل على كل اليهود ، وكل النصارى ، بعد بعثة عيسى عليه السلام ، ولا يجب لما نقل فى سبب الآية أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواه إذا أمكن حمله على ظاهره وقوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) يفيد العموم ، فما الوجه فى حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى أنهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما فى الآخر

أما قوله تعالى (وهم يتلون الكتاب) فالواو للحال ، والكتاب للجنس ، أى قالوا ذلك وحالهم أنهم من أهل العلوم ، والتلاوة للكتب ، وحق من حمل التوراة أو الانجيل ، أو غيرهما من كتب الله وآمن به ، أن لا يكفر بالباقى ، لأن كل واحد من الكتابين مصدق للثانى ، شاهد لصحته ، فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام ، والانجيل مصدق بموسى عليه السلام

أما قوله تعالى (كذلك قال الذين لا يعلمون) فانه يقتضى أن من تقدم ذكره يجب أن يكون عالما لكى يصح هذا الفرق ، فبين تعالى أنهم مع المعرفة والتلاوة إذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١١٤»

فكيف حال من لا يعلم . واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الأخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ، ثم اختلفوا فيمن هم الذين لا يعلمون على وجوه . أولها : أنهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى أنه إذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤن الكتب لا ينبغى أن يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه . وثانيها : أنه إذا حملنا قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) على الذين كانوا حاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، حملنا قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) على المعاندين وعكسه أيضاً محتمل . وثالثها : أن يحمل قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) على علمائهم ويحمل قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم ، والأول أقرب : لأن كل اليهود والنصارى دخلوا فى الآية فمن ميز عنهم بقوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) يجب أن يكون غيرهم .

أما قوله تعالى (فالله يحكم بينهم) ففيه أربعة أوجه . أحدها : قال الحسن : يكذبهم جميعاً ويدخلهم النار . وثانيها : حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب . وثالثها : يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا ، وهو قول الزجاج . ورابعها : يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم﴾ اعلم أن فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المفسرون على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعنى مجرد بيان أن من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان أن منهم من منع عمارة المساجد وسعى فى خرابها ، ثم أن الله تعالى جازاهم بما ذكر فى الآية إلا أنهم اختلفوا فى أن الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا فى خرابه من هم ؟ وذكروا فيه أربعة أوجه . أولها : قال ابن عباس

انملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه وألقى فيه الجيف ، وحاصر أهله وقتلهم ، وسبى البقية ، وأحرق التوراة ، ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه أهل الاسلام فى زمن عمر . وثانيها : قال الحسن وقتادة والسدى : نزلت فى بختنصر حيث خرب بيت المقدس ، وبعض النصارى أعانه على ذلك بغضاً لليهود

قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن : هذا الوجهان غلطان لأنه لا خلاف بين أهل العلم بالسير أن عهد بختنصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل ، والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بختنصر فى تخريب بيت المقدس ، وأيضا فان النصارى يعتقدون فى تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود وأكثر ، فكيف أعانوا على تخريبه . وثالثها : أنها نزلت فى مشركى العرب الذين منعوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بمكة وألجؤه الى الهجرة ، فصاروا مانعين له ولأصحابه أن يذكروا الله فى المسجد الحرام ، وقد كان الصديق رضى الله عنه بنى مسجداً عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم ، وقيل ان قوله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) نزلت فى ذلك ، فمنع من الجهر لئلا يؤذى ، وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبى صلى الله عليه وسلم فقيل : ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا ، ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه ، وألسنتهم بالذكر له ، وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه ، ورابعها : قال أبو مسلم : المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية ، واستشهد بقوله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام) وبقوله (وما لهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام) وحمل قوله (الا خائفين) بما يعلى الله من يده ، ويظهر من كلمته ، كما قال فى المنافقين (لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) وعندى فيه وجه خامس ، وهو أقرب إلى رعاية النظم : وهو أن يقال انه لما حولت القبلة إلى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم إلى الكعبة ، ولعلهم سعوا أيضا فى تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها ، وسعوا أيضا فى تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين إلى القبلة ، فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه ، وهذا التأويل أولى مما قبله ، وذلك لأن الله تعالى لم يذكر فى الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود والنصارى ، وذكر أيضا بعدها قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين فى صدهم الرسول عن المسجد الحرام ، وأما حمل الآية على سعى النصارى فى تخريب بيت المقدس فضعيف أيضا على ما شرحه أبو بكر الرازى ، فلم يبق إلا ما قلناه

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : فأما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال : تتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا أنهم من أهل الجنة فقط ، فقيل . لهم كيف تكونون كذلك مع أن معاملتكم فى تخريب المساجد والسعى فى خرابها هكذا ، وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال : جرى ذكر مشركى العرب فى قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم) وقيل : جرى ذكر جميع الكفار وذمهم ، فمرة وجه الذم إلى اليهود والنصارى ، ومرة إلى المشركين

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (مساجد الله) عموم ، فمنهم من قال : المراد به كل المساجد . ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة ، وقالوا : قد كان لابى بكر رضى الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ، ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط ، وهو قول أبى مسلم حيث فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية . فان قيل : كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد ؟ قلنا : فيه وجوه . أحدها : هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا : ومن أظلم ممن آذى الصالحين . وثانيها : أن المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون فى الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (أن يذكر فيها اسمه) فى محل النصب ، واختلفوا فى العامل فيه على أقوال. الاول : أنه ثانى مفعولى منع لانك تقول : منعته كذا ، ومثله (وما منعنا أن نرسل بالآيات ، وما منع الناس أن يؤمنوا) الثانى : قال الأخفش : يجوز أن يكون على حذف « من » كانه قيل : منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه . الثالث : أن يكون على البدل من مساجد الله . الرابع : قال الزجاج : يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه ، والعامل فيه « منع »

﴿ المسألة الخامسة ﴾ السعى فى تخريب المسجد قد يكون لوجهين . أحدهما : منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله ، فيكون ذلك تخريبا . والثانى : بالهدم والتخريب ، وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب ، لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له ، وقيل : ان أبا بكر رضى الله عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر

﴿ المسألة السادسة ﴾ ظاهر الآية يقتضى أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم . وفيه اشكال ، لأن الشرك ظلم على ما قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل ، وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل . والجواب عنه أقصى ما فى الباب أنه عام دخله

التخصيص فلا يقدح فيه ، أما قوله تعالى (أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) فاعلم أن فى الآية مسائل:

﴿ المسألة الاولى ﴾ ظاهر الكلام أن الذين آمنوا وسعوا فى تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا خائفين ، وأما من يجعله عاما فى الكل فذكروا فى تفسير هذا الخوف وجوها أحدها : ما كان ينبغى لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائص من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا أن يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها ، والمعنى ما كان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم ، وثانيها : أن هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد ، وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلا خائفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب ، أو يقتل ان لم يسلم ، وقد أنجز الله صدق هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ، ونادى فيهم عام حج أبوبكر رضى الله عنه (ألا لايحجن بعدالعام مشرك) وأمر النبى عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب ، فحج من العام الثانى ظاهرا على المساجد لا يجترىء أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام ، وهذا هو تفسير أبى مسلم فى حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته . وثالثها : أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال ورابعها : أنه يحرم عليهم دخول المسجد الحرام إلا فى أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للمخاصمة والمحاكمة والمحاجة ، لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر) . وخامسها : قال قتادة والسدى : قوله (إلا خائفين) بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ، ولا يوجد فيه نصرانى إلا أوجع ضربا وهذا التأويل مردود ، لأن بيت المقدس بقى أكثر من مائة سنة فى أيدى النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفا ، الى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه الله فى زماننا وسادسها : أن قوله (ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهى عن تمكينهم من الدخول ، والتخلية بينهم وبينه كقوله (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) أما قوله تعالى (لهم فى الدنيا خزى) فقد اختلفوا فى الخزى ، فقال بعضهم : ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد ، وقال آخرون بالجزية فى حق أهل الذمة ، وبالقتل فى حق أهل الحرب . واعلم أن كل ذلك محتمل فان الخزى لا يكون إلا ما يجرى مجرى العقوبة من الهوان والاذلال، فكل ما هذه صفته

يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لأن الخزى الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه و يقتضيه ، وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى مجرى النهاية فى المبالغة ، لأن الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم ، فبين أنهم يستحقون العقاب العظيم . وفى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى أحكام المساجد وفيه وجوه . الأول : فى بيان فضل المساجد ويدل عليه القرآن والأخبار والمعقول ، أما القرآن فآيات . أحدها : قوله تعالى (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا) أضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ، ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله (فلا تدعوا مع الله أحدا) وثانيها : قوله تعالى (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان ، بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم ، لأن كلمة إنما للحصر . وثالثها : قوله تعالى (فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال) ورابعها : هذه الآية التى نحن فى تفسيرها وهى قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه) فان ظاهرها يقتضى أن يكون الساعى فى تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله (ومن أظلم) يتناول المشرك لأنه تعالى قال إن الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعى فى تخريبه فى أعظم درجات الفسق ، وجب أن يكون الساعى فى عمارته فى أعظم درجات الايمان . وأما الاخبار . فأحدها ما روى الشيخان فى صحيحيهما أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أراد بناء المسجد فكره الناس ذلك وأحبوا أن يدعه ، فقال عثمان رضى الله عنه : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : «من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته فى الجنة» وفى رواية أخرى «بنى الله له بيتاً فى الجنة» . وثانيها : ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «أحب البلاد الى تعالى مساجدها وأبغض البلاد الى الله أسواقها» واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلى فى تعظيم المساجد . وبيانه أن الامكنة والازمنة إنما تشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله إذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله ، والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على الدنيا ، وذلك مما يورث الغفلة عن الله ، والاعراض عن التفكر فى سبيل الله ، حتى ان ذاكر الله إذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله ، لاجرم كانت المساجد أشرف المواضع ، والأسواق أخس المواضع . الثانى : فى فضل المشى إلى المساجد (ا) عن أبى هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام «من تطهر فى بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطوانه إحداها تحط خطيئته والأخرى ترفع درجته» رواه مسلم (ب) أبو هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام «من غدا أو راح إلى المسجد أعد الله له فى الجنة منزلا كلما غدا أو راح» أخرجاه فى الصحيح (ج) أبى بن كعب قال : كان رجل

ماأعلم أحدا من أهل المدينة ممن يصلى الى القبلة أبعدمنزلا منه من المسجد ، وكان لاتخطئه الصلوات مع الرسول عليه السلام ، فقيل له : لو اشتريت حمارا لتركبه فى الرمضاء والظلماء ، فقال والله ما أحب أن منزلى بلزق المسجد ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يارسول الله كيما يكتب أثرى وخطاى ورجوعى الى أهلى وإقبالى وإدبارى.فقال عليه الصلاة والسلام «لك ما احتسبت أجمع» أخرجه مسلم (د) جابر قال خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم «انه بلغنى أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرب المسجد ، فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يابنى سلمة دياركم تكتب آثاركم» رواه مسلم،وعن أبى سعيد الخدرى أن هذه الآية نزلت فى حقهم (إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ماقدموا وآثارهم) (ه) عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال«ان أعظم الناس أجراً فى الصلاة أبعدهم الى المسجد مشيا والذى ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الامام فى جماعة أعظم أجراً ممن يصليها ثم ينام» أخرجاه فى الصحيح (و) عقبة بن عامر الجهنى أنه عليه السلام قال «إذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذى يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع» (ز) عن سعيد بن المسيب قال : حضر رجلاً من الأنصار الموت فقال لأهله : من فى البيت ، فقالوا : أهلك ، وأما اخوتك وجلساؤك ففى المسجد ، فقال : ارفعونى . فأسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم ، فردوا عليه وقالوا له : خيراً . فقال انى مورثكم اليوم حديثا ماحدثت به أحدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا ، وما أحدثكموه اليوم إلا احتسابا : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «من توضأ فى بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد يصلى فى جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى إلا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى إلا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتى المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك» (ح) عن أبى هريرة أنه عليه السلام قال «من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجرهم شيئاً» (ط) أبو هريرة قال عليه السلام «ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يارسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط» رواه أبو مسلم (ى) قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح : هل تدرى فيم نزلت (ياأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا) قال قلت لا ياابن أخى. قال سمعت

أبا هريرة يقول:لم يكن فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة (يا) بريدة قال عليه السلام «بشر المشائين فى الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة »قال النخعى كانوا يرون المشى الى المسجد فى الليلة المظلمة موجبة(يب)قال الأوزاعى : كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون باحسان : لزوم الجماعة ، واتباع السنة ، وعمارة المسجد وتلاوة القرآن ، والجهادفى سبيل الله(يج)أبو هريرة قال عليه السلام «من بنى لله بيتاً يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا فى الجنة من در وياقوت(يد)أبو ذرقال عليه السلام «من بنى للهمسجداً ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً فى الجنة،(يه)أبو سعيدالخدرى : قال عليه السلام «إذا رأيتم الرجل يعتادالمسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله تعالى قال(إنما يعمر مساجد اللهمن آمن باللهواليوم الآخر) (يو)عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا : ان المساجدبيوت اللهوانه لحق على الله أن يكرم من زاره فيها(يز)أنس قال عليه السلام «ان عمار بيوت الله هم أهل بيوت الله»(يح) أنس قال عليه السلام «يقول الله تعالى : كأنى لأهم بأهل الأرض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتى والمتحابين فى والى المستغفرين بالاسحار صرفت عنهم»(يط)عن أنس : قال عليه السلام «إذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد»(ك) كتب سلمان الى أبى الدرداء : يا أخى ليكن بيتك المسجد فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «المسجد بيت كل تقى وقدضمن اللهلمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الله تعالى»(كا) قال سعيد بن المسيب : عن عبد الله بن سلام : ان للمساجد أوتادا من الناس ، وان لهم جلساء من الملائكة ، فاذا فقدوهم سألوا عنهم ، وان كانوا مرضى عادوهم ، وان كانوا فى حاجة أعانوهم (كب) الحسن : قال عليه السلام «يأتى على الناس زمان يكون حديثهم فى مساجدهم فى أمر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة» (كج) أبو هريرة : قال عليه السلام «ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة ، وغنيمتهم غلول ،لا يقربون المساجد إلا هجرا ولا الصلاة إلا دبرا ، لا يتألفون ولا يؤلفون ، خشب بالليل سحب بالنهار» (كد) أبو سعيدالخدرى وأبوهريرة : قال عليه السلام «سبعة يظلهمالله فى ظله يوم لاظل إلاظله : إمام عادل ، وشاب نشأ فى عبادةالله ، ورجل قلبهمعلق بالمسجد إذا خرج منهحتى يعود اليه ، ورجلان تحابا فى الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه ، ورجل دعته امرأة ذات حسن وجمال فقال انى أخاف الله ، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» هذا حديث أخرجه الشيخان فى الصحيحين (كه) عقبة بن عامر عن النبى صلى الله عليه وسلم ، من خرج من بيته إلى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة

يخطوها عشر حسنات ، والقاعد فى المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع إلى بيته» (كو) روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن الحكم ، قال : سمعت سعيد المسيب وسأله أبى : أحضور الجنازة أحب اليك أم القعود فى المسجد ؟ قال : من صلى على جنازة فله قيراط ، ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان ، والجلوس فى المسجد أحب إلى، تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث : فى تزيين المساجد (ا) ابن عباس : قال عليه الصلاة والسلام «ما أمرت بتشييد المساجد» والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ، ومنه قوله تعالى (فى بروج مشيدة) وهى التى يطول بناؤها (ب) أمر عمر ببناء مسجد وقال للبناء : أكن الناس من المطر ، وإياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس (ج) روى أن عثمان رأى أترجة من جص معلقة فى المسجد ، فأمر بها فقطعت (د) قال أبو الدرداء : إذا حليتم مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم (هـ) قال أبو قلابة : غدونا مع أنس بن مالك الى الزاوية ، فحضرت صلاة الصبح ، فمررنا بمسجد فقال أنس : لو صلينا فى هذا المسجد فقال بعض القوم : حتى نأتى المسجد الآخر . فقال أنس : أى مسجد . قالوا : مسجد أحدث الآن . فقال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «سيأتى على أمتى زمان يتباهون فى المساجد ولا يعمرونها إلا قليلا» . الرابع : فى تحية المسجد . فى الصحيحين عن أبى قتادة السلمى أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس» واعلم أن القول بذلك مذهب الحسن البصرى ومكحول وقول الشافعى وأحمد وإسحق ، وذهب قوم الى أنه يجلس ولا يصلى ، واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبى رباح والنخعى وقتادة . وبه قال مالك والثورى وأصحاب الرأى . الخامس : فيما يقول إذا دخل المسجد . روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها ، قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال : رب اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك ، وإذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب فضلك . السادس : فى فضيلة القعود فى المسجد لانتظار الصلاة (ا) أبو هريرة : قال عليه الصلاة والسلام «الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الذى صلى فيه فتقول : اللهم اغفر له اللهم ارحمه مالم يحدث» وروى أن عثمان بن مظعون أتى النبى عليه الصلاة والسلام ، فقال : ائذن لى فى الاختصاء . فقال عليه الصلاة والسلام «ليس منا من خصى أو اختصى ان خصاء أمتى الصيام» فقال : يارسول الله ائذن لى فى السياحة ، فقال «ان سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله» فقال : يا رسول الله ائذن لى فى الترهب ، فقال «ان ترهب أمتى الجلوس فى المساجد انتظارا للصلاة»

السابع : فى كراهية البيع والشراء فى المسجد . عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه عن جده : أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الأشعار فى المساجد ، وعن البيع والشراء فيه ، وعن أن يتحلق الناس فى المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة . واعلم أنه كره قوم من أهل العلم البيع والشراء فى المسجد وبه يقول أحمد وإسحق وعطاء بن يسار ، وكان إذا مر عليه بعض من يبيع فى المسجد قال : عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الآخرة ، وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهم رحبة الى جنب المسجد سماها البطحاء ، وقال : من أراد أن يلغط أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة . واعلم أن الحديث الذى رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم ، بل يشتغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ، ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة . وأما طلب الضالة فى المسجد ، ورفع الصوت بغير الذكر ، فمكروه عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : من سمع رجلا ينشد ضالة فى المسجد فليقل : لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا . وعن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فى المسجد فقولوا : لاأربح الله تجارتك» قال أبو سليمان الخطابى رحمه الله ويدخل فى هذا كل أمر لم يبن له المسجد من أمور معاملات الناس ، واقتضاء حقوقهم ، وقد كره بعض السلف المسألة فى المسجد ، وكان بعضهم يرى أن لا يتصدق على السائل المتعرض فى المسجد ، وورد النهى عن إقامة الحدود فى المساجد ، قال عمر فيمن لزمه حد : أخرجاه من المسجد . ويذكر عن على رضى الله عنه مثله ، وقال معاذ بن جبل : ان المساجد طهرت من خمس : من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها الخراج ، أو ينطق فيها بالأشعار أو ينشد فيها الضالة أو تتخذ سوقا . ولم ير بعضهم بالقضاء فى المسجد بأسا ، لأن النبى عليه الصلاة والسلام لاعن بين العجلانى وامرأته فى المسجد ولاعن عمر عند منبر النبى صلى الله عليه وسلم ، وقضى شريح والشعبى ويحيى بن يعمر فى المسجد ، وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان فى الرحبة خارجا من المسجد . الثامن : فى النوم فى المسجد فى الصحيحين : عن عباد ابن تميم ، عن عمه ، أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا فى المسجد واضعا إحدى رجيه على الأخرى ، وعن ابن شهاب ، قال : كان ذلك من عمر وعثمان ، وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الاستراحة فى المسجد مثل جوازها فى البيت ، إلا الانبطاح فانه عليه الصلاة والسلام نهى عنه ، وقال : انها ضجعة يبغضها الله ، وعن نافع : أن عبد الله كان شابا أعزب لا أهل له ، فكان ينام فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورخص قوم من أهل العلم فى النوم فى المسجد ، وقال ابن عباس : لا تتخذوه مبيتا أو مقيلا . التاسع : فى كراهية البزاق فى المسجد . عن أنس عن النبى عليه الصلاة والسلام . قال «البزاق

فى المسجد خطيئة وكفارتها دفنها» وفى الصحيح عن أبى ذر . قال عليه الصلاة والسلام «عرضت على أعمال أمتى حسنها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الأذى يماط عن الطريق ، ووجدت فى مساوىء أعمالها النخامة تكون فى المسجد لا تدفن» وفى الحديث «ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار» أى ينضم وينقبض ، فقال بعضهم : المراد أن كونه مسجدا يقتضى التعظيم والقاء النخامة يقتضى التحقير ، وبينهما منافاة ، فعبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنافاة بقوله : لينزوى . وقال آخرون : أراد أهل المسجد ، وهم الملائكة ، وفى الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يبصق أمامه فانه يناجى الله مادام فى مصلاه ، ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ، ولكن ليبصق عن شماله أو تحت رجليه فيدفنه» وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى نخامة فى القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤى فى وجهه فقام فحكه بيده وقال «ان أحدكم إذا قام فى صلاته فانه يناجى ربه فلا يبزقن أحدكم فى قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا» أخرجه البخارى فى صحيحه . العاشر : فى الثوم والبصل : فى الصحيحين عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام «من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس» وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال «من أكل ثوما أو بصلا فليعتزل مسجدنا» وأن النبى عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا ، فسأل فأخبر بما فيه من البقول ، فقال : قربوها الى بعض من كان حاضرا ، وقال له كل فانى أناجى من لا تناجى . أخرجاه فى الصحيحين . الحادى عشر : فى المساجد فى الدور . عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد فى الدور ، وأن ينظف ويطيب . أنس بن مالك قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد ومعه أصحابه إذ جاء أعرابى فبال فى المسجد ، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه . فقال عليه الصلاة والسلام : لا تزرموه . ثم دعاه فقال : ان هذه المساجد لا تصلح لشىء من العذرة والبول والخلاء ، إنما هى لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبوا عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الفقهاء فى دخول الكافر المسجد ، فجوزه أبو حنيفة مطلقا ، وأباه مالك مطلقاً ، وقال الشافعى رضى الله عنه : يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام . احتج الشافعى بوجوه . أولها : قوله تعالى (إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) قال

الشافعى : قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) وإنما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة اما على المسجد فقط ، أو على الحرم كله ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، لأن الخلاف حاصل فيهما جميعا . فان قيل : المراد به الحج ولهذا قال (بعد عامهم هذا) لأن الحج إنما يفعل فى السنة مرة واحدة . قلنا : هذا ضعيف لوجوه أحدها : أنه ترك للظاهر من غير موجب . الثانى : ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يقتضى أن المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم ، وذلك يقتضى أنهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام . الثالث : أنه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم أركان الحج وهو عرفة . الرابع : الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى (وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله) فأراد به الدخول للتجارة . وثانيها : قوله تعالى (أولئك ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) وهذا يقتضى أن يمنعوا من دخول المسجد ، وأنهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج إلا ما قام عليه الدليل فان قيل : هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس ، أو بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة فى الكعبة ، وأيضاً فقوله (ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) ليس المراد منه خوف الاخراج ، بل خوف الجزية والاخراج . قلنا : الجواب عن الأول : أن قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) ظاهر فى العموم ، فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر ، وعن الثانى أن ظاهر قوله (ماكان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) يقتضى أن يكون ذلك الخوف إنما حصل من الدخول ، وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شىء آخر ، فسقط كلامهم . وثالثها : قوله تعالى (ماكان للمشركين أن يعمروا مساجد الله) شاهدين على أنفسهم بالكفر ، وعمارتها تكون بوجهين . أحدهما : بناؤها وإصلاحها . والثانى : حضورها ولزومها ، كما تقول : فلان يعمر مسجد فلان . أى يحضره ويلزمه . وقال النبى صلى الله عليه وسلم «إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان» وذلك لقوله تعالى (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فجعل حضور المساجد عمارة لها . ورابعها : أن الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام فى الدعاء «اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيما ومهابة» فصونه عما يوجب تحقيره واجب ، وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير ، لأنهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وأقدموا على تلويثه وتنجيسه . وخامسها : أن الله تعالى أمر بتطهير البيت فى قوله (وطهر بيتى للطائفين) والمشرك نجس لقوله تعالى (إنما المشركون نجس) والتطهير على النجس واجب فيكون

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «١١٥»

تبعيد الكفار عنه واجباً . وسادسها : أجمعنا على أن الجنب يمنع منه ، فالكافر بأن يمنع منه أولى ، إلا أن هذا مقتضى مذهب مالك ، وهو أن يمنع عن كل المساجد ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور الأول : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قدم عليه وفد يثرب فأنزلهم المسجد . الثانى : قوله عليه الصلاة والسلام «من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن» وهذا يقتضى إباحة الدخول . الثالث : الكافر جاز له دخول سائر المساجد ، فكذلك المسجد الحرام كالمسلم . والجواب عن الحديثين الأولين : أنهما كانا فى أول الاسلام ، ثم نسخ ذلك بالآية ، وعن القياس أن المسجد الحرام أجل قدراً من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾

اعلم أن فى هـــذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى سبب نزول هذه الآية ، والضابط أن الأكثرين زعموا أنها إنما نزلت فى أمر يختص بالصلاة ، ومنهم من زعم أنها إنما نزلت فى أمر لا يتعلق بالصلاة ، أما القول الأول فهو أقوى لوجهين . أحدهما : أنه هو المروى عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة . وثانيهما : أن ظاهر قوله (فأينما تولوا) يفيد التوجه الى القبلة فى الصلاة ، ولهذا لا يعقل من قوله (فولوا وجوهكم) إلا هذا المعنى ، إذا ثبت هذا فنقول : القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه أحدها : أنه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة . فبين تعالى أن المشرق والمغرب وجميع الجهات والأطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له ، فأينما أمركم الله باستقباله فهو القبلة ، لأن القبلة ليست قبلة لذاتها ، بل لأن الله تعالى جعلها قبلة ، فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك ، لأنه تعالى يدبر عباده كيف يريد ، وهو واسع عليم بمصالحهم ، فكأنه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة . وثانيها : أنه لما حولت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود ذلك ، فنزلت الآية ردا عليهم وهو قول ابن عباس ، وهو نظير قوله (قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) . وثالثها : قول أبى مسلم ، وهو أن اليهود والنصارى كل واحد منهم قال : ان الجنة له لا لغيره . فرد الله عليهم بهذه الآية ، لأن اليهود إنما استقبلوا بيت المقدس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى صعد السماء من الصخرة . والنصارى استقبلوا المشرق لأن عيسى عليه السلام إنما ولد هناك

على ما حكى الله ذلك فى قوله تعالى (واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا) فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول فى الأماكن ، ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق ، فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق . ورابعها : قال بعضهم : إن الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى أى جهة شاء بهذه الآية ، فكان للمسلمين أن يتوجهوا الى حيث شاؤا فى الصلاة ، إلا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع أنه كان له أن يتوجه حيث شاء ، ثم أنه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة ، وهو قول قتادة وابن زيد . وخامسها : أن المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فان له أن يستقبلها من أى جهة شاء وأراد وسادسها : ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزاة فى ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ، ثم صلينا فلما أصبحنا إذا نحن على غير القبلة ، فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى هذه الآية وهذا الحديث يدل على أنهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لأن القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس . وسابعها : أن الآية نزلت فى المسافر يصلى النوافل حيث تتوجه به راحلته . عن سعيد بن جبير ، عن ابن عمر أنه قال : إنما نزلت هذه الآية فى الرجل يصلى الى حيث توجهت به راحلته فى السفر . وكان عليه السلام إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومىء برأسه نحو المدينة ، فمعنى الآية (فأينما تولوا) وجوهكم لنوافلكم فى أسفاركم (فثم وجه الله) فقد صادفتم المطلوب (إن الله واسع) الفضل غنى فمن سعة فضله وغناه رخص لكم فى ذلك لأنه لو كلفكم استقبال القبلة فى مثل هذه الحال لزم أحد الضررين اما ترك النوافل ، وإما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة ، بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة محصورة ، فتكليف النزول عن الراحلة عند أدائها واستقبال القبلة فيها لا يفضى الى الحرج ، بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضى الى الحرج . فان قيل : فأى هذه الأقاويل أقرب الى الصواب . قلنا : ان قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) مشعر بالتخيير ، والتخيير لا يثبت إلا فى صورتين . إحداهما : فى التطوع على الراحلة . وثانيتهما : فى السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها ، لأن فى هذين الوجهين المصلى مخير ، فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير ، وقول من يقول : إن الله تعالى خير المكلفين فى استقبال أى جهة شاؤا بهذه الآية ، وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لأنه لازم ، بل لأنه أفضل وأولى بعيد لأنه لا خلاف أن لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا فى الشريعة ولو كان الأمر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص ، وأيضاً فكان يجب أن يقال : ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة

تقتضى أن يكون حمل الآية على الوجه الثالث والرابع : وأما الذين حملوا الآية على الوجه الأول فلهم أن يقولوا ان القبلة لما حولت تكلم اليهود فى صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس ، فبين تعالى بهذه الآية أن تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا فى ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب فى هذا الوقت ، وبين أنهم أينما يولوا من هاتين القبلتين فى المأذون فيه فثم وجه الله ، قالوا : وحمل الكلام على هذا الوجه أولى ، لأنه يعم كل مصل ، وإذا حمل على الأول لا يعم لأنه يصير محمولا على التطوع دون الفرض ، وعلى السفر فى حالة مخصوصة دون الحضر ، وإذا أمكن إجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص ، وأقصى مافى الباب أن يقال : ان على هذا التأويل لابد أيضاً من ضرب تقييد ، وهو أن يقال (فأينما تولوا) من الجهات المأمور بها (فثم وجه الله) إلا أن هذا الاضمار لابد منه على كل حال لأنه من المحال أن يقول تعالى (فأينما تولوا) بحسب ميل أنفسكم (فثم وجه الله) بل لابد من الاضمار الذى ذكرناه ، وإذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ، ونظيره : إذا أقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمور كثيرة مترتبة فقال له : كيف تصرفت فقد اتبعت رضائى. فانه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذى أمره من تضييق أو تخيير ، ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق ، فكذا ههنا .

القول الثانى : وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت فى أمر سوى الصلاة ، فلهم أيضاً وجوه : أولها : أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدى أن يذكر فيها اسمى وسعوا فى خرابها أولئك لهم كذا وكذا ، ثم أنهم أينما ولوا هاربين عنى وعن سلطانى فان سلطانى يلحقهم ، وقدرتى تسبقهم وأنا عليم بهم ، لا يخفى على مكانهم ، وفى ذلك تحذير من المعاصى ، وزجر عن ارتكابها ، وقوله تعالى (إن الله واسع عليم) نظير قوله (إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان) فعلى هذا يكون المراد منه سعة العلم ، وهو نظير (وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وقوله تعالى (ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما) وقوله (وسع كل شىء علما) أى عم كل شىء بعلمه وتدبيره وإحاطته به وعلوه عليه . وثانيها : قال قتادة : ان النبى عليه السلام قال «ان أخاكم النجاشى قد مات فصلوا عليه قالوا نصلى على رجل ليس بمسلم» فنزل قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب) فقالوا : انه كان يصلى الى غير القبلة ، فأنزل الله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ومعناها أن الجهات التى يصلى اليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما ، كلها لى فمن وجه وجهه نحو شىء

منها بأمر يريدنى ويبتغى طاعتى وجدنى هناك ، أى وجد ثوابى ، فكان فى هذا عذر للنجاشى وأصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق ، وهو نحو قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) . وثالثها : لما نزل قوله تعالى (ادعونى أستجب لكم) قالوا : أين ندعوه فنزلت هذه الآية ، وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : أنه خطاب للمسلمين ، أى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها ، وهو قول على بن عيسى . وخامسها : من الناس من يزعم أنها نزلت فى المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد ، سواء كان فى الصلاة أو فى غيرها ، والمراد منه أن المجتهد إذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب

﴿المسألة الثانية﴾ ان فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أى جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة ، وان فسرناها بسائر الوجوه فهى لا ناسخة ولا منسوخة

﴿المسألة الثالثة﴾ اللام فى قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب) لام الاختصاص ، أى هو خالقهما ومالكهما ، وهو كقوله (رب المشرقين ورب المغربين) وقوله (برب المشارق والمغارب ، ورب المشرق والمغرب) ثم أنه سبحانه أشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من المخلوقات ، كما قال (ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين)

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية من أقوى الدلائل على نفى التجسيم وإثبات التنزيه ، وبيانه من وجهين الأول : أنه تعالى قال (ولله المشرق والمغرب) فبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له ، وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر ممتد فى الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم ، وكل منقسم فهو مؤلف مركب ، وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد ، وهذه الدلالة عامة فى الجهات كلها ، أعنى الفوق والتحت ، فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها ، والخالق متقدم على المخلوق لا محالة ، فقد كان البارى تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز ، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات . الوجه الثانى : أنه تعالى قال (فأينما تولوا فثم وجه الله) ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسمانى لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالآية من وجهين . الأول : أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل إلا لمن كان جسما . الثانى : أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعاً ، والسعة من صفة الأجسام . والجواب : عن الأول : أن الوجه وإن كان فى أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص

لكنا بينا أنا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) لأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال فى ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً ، فاذن لابد فيه من التأويل وهو من وجوه . الأول : أن إضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله ، والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف ، فقوله (فثم وجه الله) أى : فثم وجهه الذى وجهكم إليه ، لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما ، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها فأى وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة . الثانى : أن يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر :

أستغفر الله ذنباً لست أحصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) . الثالث : أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله ، ونظيره قوله تعالى (إنما نطعمكم لوجه الله) يعنى لرضوان الله ، وقوله (كل شىء هالك إلا وجهه) يعنى ماكان لرضا الله ، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فانه لايزال يقرب من وجهه وقدامه ، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فانه لايزال يقرب من مرضاته ، فلهذا سمى طلب الرضا بطلب وجهه . الرابع : أن الوجه صلة كقوله (كل شىء هالك إلا وجهه) ويقول الناس هذا وجه الأمر لايريدون به شيئا آخر غيره إنما يريدون به أنه من ههنا ينبغى أن يقصد هذا الأمر ، واعلم أن هذا التفسير صحيح فى اللغة إلا أن الكلام يبقى ، فانه يقال لهذا القائل : فما معنى قوله تعالى (فثم وجه الله) مع أنه لايجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد : فثم قبلته التى يعبد بها ، أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته . والجواب : عن الثانى وهو أنه وصف نفسه بكونه واسعاً فلا شك أنه لايمكن حمله على ظاهره وإلا لكان متجزئاً متبعضاً فيفتقر إلى الخالق ، بل لابد وأن يحمل على السعة فى القدرة والملك ، أو على أنه واسع العطاء والرحمة ، أو على أنه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبيد لكى يصلوا إلى رضوانه ، ولعل هذا الوجه بالكلام أليق ، ولايجوز حمله على السعة فى العلم ، وإلا لكان ذكر العليم بعده تكراراً ، فأما قوله (عليم) فى هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلى على حذر من التفريط من حيث يتصور أنه تعالى يعلم مايخفى وما يعلن ومايخفى على الله من شىء ، فيكون متحذراً عن التساهل ، ويحتمل أن يكون قوله تعالى (واسع عليم) أنه تعالى واسع القدرة فى توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها ، وتوفية عقاب من يتكاسل عنها

﴿المسألة الخامسة﴾ ولى إذا أقبل ، وولى إذا أدبر ، وهو من الأضداد ومعناه ههنا الاقبال . وقرأ الحسن (فأينما تولوا) بفتح التاء من التولى ، يريد فأينما توجهوا القبلة

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ «١١٦» بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «١١٧»

قوله تعالى ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له مافى السموات والأرض كل له قانتون بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾

اعلم أن هذا هو النوع العاشر من مقابح أفعال اليهود والنصارى والمشركين. واعلم أن ظاهر قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولداً) أن يكون راجعاً إلى قوله (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى، ومنهم من تأوله على مشركى العرب، ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى، لأن اليهود قالوا: عزير ابن الله، والنصارى قالوا: المسيح ابن الله، ومشركو العرب قالوا: الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات، قال ابن عباس رضى الله عنهما: انها نزلت فى كعب بن الأشرف، وكعب بن أسد، ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيراً ابن الله، أما قوله تعالى (سبحانه) فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه، كما قال تعالى فى موضع آخر (سبحانه أن يكون له ولد) فمرة أظهره، ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه، واحتج على هذا التنزيه بقوله (قل له مافى السموات والأرض) ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه. الأول: أن كل ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته محدث، وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود، والمخلوق لايكون ولدا، أما بيان أن ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته، فلأنه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا فى وجوب الوجود، ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين، وما به المشاركة، غير مابه الممايزة، ويلزم تركب كل واحد منهما من قيدين، وكل مركب فانه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل واحد من المجوودين الواجبين لذاتهما ممكن لذاته، هذا خلف، ثم نقول: إن كان كل واحد من ذينك الجزءين واجباً عاد التقسيم المذكور فيه، ويقضى إلى كونه مركباً من أجزاء غير متناهية، وذلك محال، ومع تسليم أنه غير محال فالمقصود حاصل، لأن كل كثرة

فلا بد فيها من الواحد ، فتلك الآحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ماثبت ، فالبسيط مركب هذا خلف ، وإن كانت ممكنة كان المركب المفتقر إليها أولى بالامكان ، فثبت بهذا البرهان أن كل ماعدا الموجود الواجب ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر ، وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أو حال وجوده فان كان الأول فذلك الممكن محدث وان كان الثانى فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه، والأول محال لأنه يقتضى إيجاد الوجود ،فتعين الثانى ، وذلك يقتضى كون ذلك الممكن محدثاً فثبت أن كل ماسوى الله محدث مسبوق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى و إيجاده و إبداعه ، فثبت أن كل ماسواه فهو عبده وملكه فيستحيل أن يكون شىء مما سواه ولداً له، وهذا البرهان إنما استفدناه من قوله (بل له مافى السموات والأرض) أى له كل ماسواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع . والثانى : أن هذا الذى أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديما أزلياً أو محدثاً ، فان كان أزلياً لم يكن حكمنا بجعل أحدهما ولداً والآخر والداً أولى من العكس ، فيكون ذلك الحكم حكما مجرداً من غير دليل وإن كان الولد حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم وعبداً له فلا يكون ولداً له . الثالث : أن الولد لابد وأن يكون من جنس الوالد ، فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركا له من بعض الوجوه ، وممتازاً عنه من وجه آخر، وذلك يقتضى كون كل واحد منهما مركباً ومحدثاً وذلك محال فاذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة . الرابع : أن الولد إنما يتخذ للحاجة إليه فى الكبر ، ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الأب عن أمور نفسه ، فعلى هذا إيجاد الولد إنما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة ، فاذا كان كل ذلك محالا كان إيجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالا . واعلم أنه تعالى حكى فى مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد قولهم ، واحتج عليهم بهذه الحجة وهى أن كل من فى السموات والأرض عبد له ، وبأنه إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون ، وقال فى مريم (ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون) وقال أيضاً فى آخر هذه السورة (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئاً إداً تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولداً وماينبغى للرحمن أن يتخذ ولداً إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) فان قيل : ماالحكمة فى أنه تعالى استدل فى هذه الآية بكونه مالكا لما فى السموات والأرض ، وفى سورة مريم بكونه مالكا لمن فى السموات والأرض على ماقال (إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) قلنا : قوله تعالى فى هذه السورة (بل له مافى السموات والأرض) أتم ، لأن كلمة «ما» تتناول جميع الأشياء ، وأما قوله تعالى (كل له قانتون) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ القنوت : أصله الدوام ، ثم يستعمل على أربعة أوجه : الطاعة ، كقوله تعالى (يامريم اقنتى لربك) وطول القيام ، كقوله عليه السلام لما سئل: أى الصلاة أفضل؟ قال «طول القنوت» وبمعنى السكوت ، كما قال زيد بن أرقم : كنا نتكلم فى الصلاة حتى نزل قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فأمسكنا عن الكلام . ويكون بمعنى الدوام ، إذا عرفت هذا فنقول : قال بعض المفسرين (كل له قانتون) أى كل ما فى السموات والأرض قانتون مطيعون ، والتنوين فى كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس ، فقيل لهؤلاء الكفار : ليسوا مطيعين . فعند هذا قال آخرون: المعنى أنهم يطيعون يوم القيامة ، وهو قول السدى ، فقيل لهؤلاء : هذه صفة المكلفين ، وقوله (له ما فى السموات) يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه أخر . الأول : بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على الربوبية . الثانى : كون جميعها فى ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء ، وهو قول أبى مسلم ، وعلى هذين الوجهين الآية عامة . الثالث : أراد به الملائكة وعزيرا والمسيح ، أى كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد أنهم قانتون له ، يحكى عن على بن أبى طالب . قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه . فقال النصرانى : كيف يجوز أن ينسب ذلك الى عيسى مع جده فى طاعة الله ، فقال على رضى الله عنه : فان كان عيسى إلهاً فالاله كيف يعبد غيره إنما العبد هو الذى يليق به العبادة . فانقطع النصرانى .

﴿المسألة الثانية﴾ لما كان القنوت فى أصل اللغة عبارة عن الدوام ، كان معنى الآية أن دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولأجله ، وهذا يقتضى أن العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه وتعالى ، فثبت أن الممكن يقتضى أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال كيف جاء بما الذى لغير أولى العلم مع قوله (قانتون) جوابه : كأنه جاء بما دون من تحقيراً لشأنهم . أما قوله تعالى (بديع السموات والأرض) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ البديع والمبدع بمعنى واحد ، قال القفال : وهو مثل : أليم ، بمعنى مؤلم ، وحكيم ، بمعنى محكم ، غير أن فى بديع مبالغة للعدول فيه ، وأنه يدل على استحقاق الصفة فى غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الابداع فهو فى ذلك بمنزلة : سامع وسميع ، وقد يجىء بديع بمعنى مبدع ، والابداع الانشاء ، ونقيض الابداع الاختراع على مثال ، ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله : مبتدعا .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذا من تمام الكلام الأول ، لأنه تعالى قال (بل له ما فى السموات

والأرض) فبين بذلك كونه مالكا لما فى السموات والأرض ، ثم بين بعده أنه المالك أيضاً للسموات والأرض ، ثم أنه تعالى بين أنه كيف يبدع الشىء ، فقال (وإذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعض الادباء : القضاء مصدر فى الأصل سمى به ولهذا جمع على أقضية كغطاء وأغطية ، وفى معناه القضية ، وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب «ق ض ى» وأصله «قضاى» إلا أن الياء لما وقعت طرفا بعد الألف الزائدة اعتلت فقلبت ألفاً ، ثم لما لاقت هى ألف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الألفين لفظاً ، ومن نظائره المضاء والاتاء ، من مضيت وأتيت والسقاء والشفاء ، من سقيت وشفيت ، والدليل على إصالة الياء دون الهمزة ثباتها فى أكثر تصرفات الكلمة تقول : قضيت وقضينا ، وقضيت الى قضيتن ، وقضيا وقضين ، وهما يقضيان ، وهى وأنت تقضى ، والمرأتان وأنتما تقضيان ، وهن يقضين ، وأما أنت تقضين ، فالياء فيه ضمير المخاطبة ، وأما معناه فالأصل الذى يدل تركيبه عليه هو معنى القطع ، من ذلك قولهم : قضى القاضى لفلان على فلان بكذا قضاء. إذا حكم ، لأنه فصل للدعوى ، ولهذا قيل : حاكم فيصل إذا كان قاطعاً للخصومات ، وحكى ابن الانبارى عن أهل اللغة أنهم قالوا : القاضى معناه القاطع للأمور المحكم لها وقولهم : انقضى الشىء إذا تم وانقطع ، وقولهم : قضى حاجته . معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه إذا أداه اليه ، كأنه قطع التقاضى والاقتضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه ، وقولهم : قضى الأمر . إذا أتمه وأحكمه ، ومنه قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) وهو من هذا لأن فى إتمام العمل قطعاً له وفراغا منه ، ومنه : درع قضاء من قضاها إذا أحكمها وأتم صنعها ، وأما قولهم : قضى المريض ، وقضى نحبه : إذا مات ، وقضى عليه : قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ظاهر ، وأما تقضى البازى فليس من هذا التركيب ، ومما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقليب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق ، أما الأول فيقال : قاضه فانقاض ، أى شقه فانشق ، ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الأعلى ، وانقاض الحائط إذا انهدم من غير هدم ، والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة ، وأما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع بينة ، وذلك أن الشىء إذا قطع ضاق أو على العكس ، ومما يؤكد ذلك أن ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضا على معنى القطع . فأولها : قضبه إذا قطعه ، ومنه القضبة للرطبة ، لأنها تقضب أى تقطع تسمية بالمصدر ، والقضيب :الغصن . فعيل بمعنى مفعول ، والمقضب مايقضب به كالمنجل وثانيها : القضم . وهو الأكل بأطراف الأسنان ، لأن فيه قطعاً للمأكول ، وسيف قضيم : فى طرفه

تكسر وتفلل . وثالثها : القضف . وهو الدقة ، يقال : رجل قضيف . أى نحيف ، لأن القلة من مسببات القطع . ورابعها : القضأة فعلة ، وهى الفساد . يقال : قضئت القربة . إذا عفيت وفسدت وفى حسبه قضأة . أى عيب ، وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته ، فهذا هو الكلام فى مفهومه الأصلى بحسب اللغة .

﴿المسألة الثانية﴾ فى محامل لفظ القضاء فى القرآن . قالوا انه يستعمل على وجوه . أحدها : بمعنى الخلق ، قال تعالى (فقضاهن سبع سموات) يعنى خلقهن . وثانيها : بمعنى الأمر ، قال تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) وثالثها : بمعنى الحكم ، ولهذا يقال للحاكم : القاضى . ورابعها : بمعنى الاخبار ، قال تعالى (وقضينا الى بنى إسرائيل فى الكتاب) أى أخبرناهم ، وهذا يأتى مقرونا بالى . وخامسها : أن يأتى بمعنى الفراغ من الشيء ، قال تعالى (فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين) يعنى لما فرغ من ذلك ، وقال تعالى (وقضى الأمر واستوت على الجودى) يعنى فرغ من إهلاك الكفار ، وقال (وليقضوا تفثهم) بمعنى ليفرغوا منه . إذا عرفت هذا فنقول : قوله (إذا قضى أمراً) قيل : إذا خلق شيئاً . وقيل : حكم بأنه يفعل شيئاً . وقيل : أحكم أمراً . قال الشاعر :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص ، وهل هو حقيقة فى الفعل والشأن الحق؟ نعم وهو المراد بالأمر ههنا ، وبسط القول فيه مذكور فى أصول الفقه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر (كن فيكون) بالنصب فى كل القرآن إلا فى موضعين : فى أول آل عمران « كن فيكون الحق » وفى الأنعام « كن فيكون الحق » فانه رفعهما ، وعن الكسائى بالنصب فى النحل ويس ، وبالرفع فى سائر القرآن ، والباقون بالرفع فى كل القرآن ، أما النصب فعلى جواب الأمر ، وقيل هو بعيد ، والرفع على الاستئناف أى فهو يكون .

﴿المسأله الخامسة﴾ اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى (فانما يقول له كن فيكون) هو أنه تعالى يقول له « كن » فحينئذ يتكون ذلك الشيء ، فان ذلك فاسد ، والذى يدل عليه وجوه . الأول: أن قوله (كن فيكون) اما أن يكون قديما أو محدثا ، والقسمان فاسدان ، فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على « كن » إنما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديما لوجوه . الأول : أن كلمة « كن » لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون ، فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لابد وأن يكون محدثا ، والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا . الثانى : أن كلمة «إذا» لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال ، فذلك القضاء لا بد وأن يكون

محدثا لأنه دخل عليه حرف «إذا» وقوله « كن» مرتب على القضاء بفاء التعقيب ، لأنه تعالى قال (فانما يقول له كن) والمتأخر عن المحدث محدث ، فاستحال أن يكون « كن» قديما . الثالث : أنه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله « كن» بفاء التعقيب ، فيكون قوله « كن» مقدما على تكون المخلوق بزمان واحد ، والمتقدم على المحدث بزمان واحد لابد وأن يكون محدثا ، فقوله « كن» لايجوز أن يكون قديما ، ولا جائز أيضاً أن يكون قوله « كن» محدثاً لأنه لو افتقر كل محدث الى قوله « كن» وقوله « كن» أيضاً محدث فيلزم افتقار « كن» الى « كن» آخر ، ويلزم اما التسلسل وإما الدور ، وهما محالان فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله « كن»

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى اما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله فى الوجود . أو حال دخوله فى الوجود ، والأول باطل لأن خطاب المعدوم حال عدمه سفه ، والثانى أيضاً باطل لأنه يرجع حاصله الى أنه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجودا وذلك أيضاً لا فائدة فيه .

﴿الحجة الثالثة﴾ أن المخلوق قد يكون جمادا ، وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم

﴿الحجة الرابعة﴾ أن القادر هو الذى يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات ، فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله « كن» فاما أن يتمكن من الايجاد والأحداث أو لا يتمكن ، فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله « كن» وإن لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه بكن ، فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع فى اللفظ

﴿الحجة الخامسة﴾ أن « كن» لو كان له أثر فى التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ، ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أنه لا تأثير لهذه الكلمة

﴿الحجة السادسة﴾ أن « كن» كلمة مركبة من الكاف والنون ، بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما ، فان كان الأول لم يكن لكلمة « كن» أثر البتة ، بل التأثير لأحد هذين الحرفين ، وان كان الثانى فهو محال لأنه لا وجود لهذا المجموع ألبتة لأنه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثانى حاصلا ، وحين جاء الثانى فقد فات الأول ، وان لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتة

﴿الحجة السابعة﴾ قوله تعالى (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) بين أن قوله « كن» متأخر عن خلقه ، إذ المتأخر عن الشىء لا يكون مؤثراً فى المتقدم عليه ، فعلمنا أنه لا تأثير لقوله « كن» فى وجود الشىء ، فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب ، وإذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول : وهو الأقوى : أن المراد من

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ «١١٨»

هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله فى تكوين الأشياء ، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ، ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والأرض (قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذقدرته فى تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ، ونظيره قول العرب : قال الجدار للوتد لم تشقنى ؟ قال : سل من يدقنى فان الذى ورائى ما خلانى ورائى . ونظيره قوله تعالى (وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) الثانى : أنه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة إذا سمعوها علموا أنه أحدث أمراً يحكى ذلك عن أبى الهذيل . الثالث : أنه خاص بالموجودين الذين قال لهم (كونوا قردة خاسئين) ومن جرى مجراهم ، وهو قول الأصم . الرابع : أنه أمر للأحياء بالموت ، وللموتى بالحياة ، والكل ضعيف ، والقوى هو الأول .

قوله تعالى ﴿وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون﴾

اعلم أن هذا هو النوع الحادى عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ، ثم فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين مايقدح فى التوحيد وهو أنه تعالى اتخذ الولد ، حكى الآن عنهم مايقدح فى النبوة . وقال أكثر المفسرين : هؤلاء هم مشركو العرب ، والدليل عليه قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وقالوا (لولا يأتينا بآية كما أرسل الأولون، وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة أونرى ربنا) هذا قول أكثر المفسرين ، إلاأنه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك ، والدليل عليه قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك) فان قيل : الدليل على أن المراد مشركو العرب أنه تعالى وصفهم بأنهم لايعلمون ، وأهل الكتاب أهل العلم . قلنا : المراد أنهم لايعلمون التوحيد والنبوة كماينبغى ، وأهل الكتاب كانوا كذلك

﴿المسألة الثانية﴾ تقرير هذه الشبهة التى تمسكوا بها أن الحكيم إذا أراد تحصيل شىء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية إليه وأبعدها عن الشكوك والشبهات ، إذا ثبت هذا فنقول : إن

الله تعالى يكلم الملائكة ، وكلم موسى وأنت تقول : يامحمد انه كلمك ، والدليل عليه قوله تعالى (فأوحى إلى عبده ماأوحى) فلم لايكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد ، وتزول الشبهة ، وأيضاً فان كان تعالى لايفعل ذلك ، فلم لايخصك بآية ومعجزة وهذا منهم طعن فى كون القرآن آية ومعجزة ، لأنهم لوأقروا بكونه معجزة ، لاستحال أن يقولوا : هلا يأتينا بآية ثم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون) وحاصل هذا الجواب انا قد أيدنا قول محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات ، وبينا صحة قوله بالآيات ، وهى القرآن وسائر المعجزات ، فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت وإذا كان كذلك لم يجب إجابتها لوجوه . الأول : أنه إذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول إلى المطلوب ، فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة ، فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها ، علمنا أن ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن إجابتها واجبة ، ونظيره قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عندالله وإنما أنا نذير مبين أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم) فبكتهم بما فى القرآن من الدلالة الشافية . وثانيها : لو كان فى معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إنزال هذه الآية لفعلها ، ولكنه علم أنه لو أعطاهم ماسألوه لما ازدادوا إلا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ، ولذلك قال تعالى (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) وثالثها : إنما حصل فى تلك الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب ، وربما كان بعضها منتهياً إلى حد الالجاء المخل بالتكليف ، وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح فى كونها معجزة لأن الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة ، فحينئذ يخرج عن كونه معجزاً ، وكل ذلك أمور لايعلمها إلا الله علام الغيوب ، فثبت أن عدم إسعافهم بهذه الآيات لايقدح فى النبوة . أما قوله تعالى (تشابهت قلوبهم) فالمراد أن المكذبين للرسل تتشابه أقوالهم وأفعالهم ، فكما أن قوم موسى كانوا أبداً فى التعنت واقتراح الأباطيل ، كقولهم (لن نصبر على طعام واحد) وقولهم (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وقولهم (أتتخذنا هزواً) وقولهم (أرنا الله جهرة) فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبداً فى العناد واللجاج وطلب الباطل . وأما قوله تعالى (قد بينا الآيات لقوم يوقنون) فالمراد أن القرآن وغيره من المعجزات كمجىء الشجرة ، وكلام الذئب ، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل . آيات قاهرة ، ومعجزات باهرة لمن كان طالباً لليقين

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ «١١٩»

قوله تعالى ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ولا تسأل عن أصحاب الجحيم﴾

اعلم أن القوم لما أصروا على العناد واللجاج الباطل، واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم أنه لا مزيد على ما فعله فى مصالح دينهم من إظهار الأدلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على ما فعله الرسول فى باب الابلاغ والتنبيه لكيلا يكثر غمه بسبب إصرارهم على كفرهم وفى قوله (بالحق) وجوه. أحدها: أنه متعلق بالارسال، أى أرسلناك إرسالا بالحق. وثانيها: أنه متعلق بالبشير والنذير، أى أنت مبشر بالحق ومنذر به. وثالثها: أن يكون المراد من الحق: الدين والقرآن، أى أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله بالثواب، ونذيرا لمن كفر بالعقاب، والأولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام، فكأنه تعالى قال: إنا أرسلناك يا محمد بالحق لتكون مبشراً لمن اتبعك واهتدى بدينك، ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك. أما قوله تعالى (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) ففيه قراءتان: الجمهور برفع التاء واللام على الخبر، وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهى، أما على القراءة الأولى ففى التأويل وجوه. أحدها: أن مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسئول عن ذلك، وهو كقوله (فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله (عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) الثانى: أنك هاد وليس لك من الأمر شىء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب، ونظيره قوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) الثالث: لا تنظر الى المطيع والعاصى فى الوقت. فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه، وفى الآية دلالة على أن أحداً لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه، سواء كان قريبا أو كان بعيدا. أما القراءة الثانية ففيها وجهان. الأول: روى أنه قال: ليت شعرى ما فعل أبواى. فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة، وهذه الرواية بعيدة لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم «١» وكان عالما بأن الكافر معذب، فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول: ليت شعرى ما فعل أبواى. والثانى: معنى هذا النهى تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب، كما إذا سألت عن إنسان واقع فى بلية فيقال لك لا تسأل عنه، ووجه التعظيم أن المسئول يجزع أن يجرى على لسانه ما هو فيه لفظاعته، فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره، أو أنت

«١» قوله «كان عالما بكفرهم الخ» هذا كلام تقشعر منه جلود المؤمنين، ويرفضه من كان فى عداد المسلمين، وهو خطأ صريح، والصواب أن أصحاب الجحيم هم: اليهود والنصارى المذكورون فى الآيات السابقة. وهذا هو الموافق لنظم الكتاب الكريم. وهو ما رجحه الامام أبو حيان فى تفسيره. وتوجد مؤلفات عدة لكثير من علماء المتقدمين والمتأخرين فى نجاة الأبوين.

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ «١٢٠»

يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسأل ، والقراءة الأولى يعضدها قراءة أبى (وما تسأل) وقراءة عبد الله (ولن تسأل)

قوله تعالى ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير﴾

اعلم أنه تعالى لما صبر رسوله بما تقدم من الآية ، وبين أن العلة قد انزاحت من قبله لامن قبلهم وأنه لاعذر لهم فى الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ حالهم فى تشددهم فى باطلهم وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب ، بل يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه ، فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول ، وشرح مايوجب اليأس من موافقتهم ، والملة هى الدين ، ثم قال (قل إن هدى الله هو الهدى) بمعنى أن هدى الله هو الذى يهدى إلى الاسلام ، وهو الهدى الحق ، والذى يصلح أن يسمى هدى ، وهو الهدى كله ليس وراءه هدى ، ومايدعون إلى اتباعه ماهو بهدى ، إنما هو هوى ، ألاترى إلى قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) اى أقوالهم التى هى أهواء وبدع (بعد الذى جاءك من العلم) أى من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة (مالك من الله من ولى ولا نصير) أى معين يعصمك ويذب عنك ، بل الله يعصمك من الناس إذا أقمت على الطاعة والاعتصام بحبله ، قالوا : الآية تدل على أمور ، منها أن الذى علم الله منه أنه لايفعل الشيء يجوز منه أن يتوعده على فعله ؛ فان فى هذه الصورة علم الله أنه لايتبع أهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ، ونظيره قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) وإنما حسن هذا الوعيد لاحتمال أن الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد ، أو هذا الوعيد أحد صوارفه . وثانيها : أن قوله (بعد الذى جاءك من العلم) يدل على أنه لايجوز الوعيد إلا بعد نصب الأدلة ، واذا صح ذلك فبأن لايجوز الوعيد إلا بعد القدرة أولى فبطل به قول من يجوز تكليف مالا يطاق . وثالثها : فيها دلالة على أن اتباع الهوى لايكون إلا باطلا ، فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد . ورابعها :

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ «١٢١»

فيها دلالة على أنه لاشفيع لمستحق العقاب ، لأن غير الرسول إذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعاً ونصيراً لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لأن اتباع أهوائهم كفر ، وعندنا لاشفاعة فى الكفر

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (الذين) موضعه رفع بالابتداء و(أولئك) ابتداء ثان و(يؤمنون به) خبره

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بقوله (الذين آتيناهم الكتاب) من هم فيه قولان . أحدهما : أنهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه . أحدها : أن قوله (يتلونه حق تلاوته) حث وترغيب فى تلاوة هذا الكتاب ، ومدح على تلك التلاوة ، والكتاب الذى هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل ، فان قراءتهما غير جائزة . وثانيها : أن قوله تعالى (أولئك يؤمنون به) يدل على أن الايمان مقصور عليهم ، ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك . وثالثها : قوله (ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) والكتاب الذى يليق به هذا الوصف هو القرآن . القول الثانى : أن المراد بالذين آتاهم الكتاب ، هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود ، والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم ، وحكى عنهم سوء أفعالهم ، أتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم ، بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام

أما قوله تعالى (يتلونه حق تلاوته) فالتلاوة لها معنيان . أحدهما القراءة . والثانى : الاتباع فعلا . لأن من اتبع غيره يقال تلاه فعلا ، قال الله تعالى (والقمر إذا تلاها) فالظاهر أنه يقع عليهما جميعاً ويصح فيهما جميعاً المبالغة لأن التابع لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يخل بشىء منه ، وكذلك التالى يستوفى حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه ، والذين تأولوه على القراءة : هم الذين اختلفوا على وجوه . فأولها : أنهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا بأحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها : أنهم خضعوا عند تلاوته ، وخشعوا إذا قرؤا القرآن فى صلاتهم وخلواتهم . وثالثها : أنهم عملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه ، وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه . ورابعها:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ «١٢٢» وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ «١٢٣»

وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ «١٢٤»

يقرؤنه كما أنزل الله ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولا يتأولونه على غير الحق . وخامسها : أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لأنها مشتركة فى مفهوم واحد ، وهو تعظيمها ، والانقياد لها لفظاً ومعنى ، فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثيراً لفوائد كلام الله تعالى والله أعلم .

قوله تعالى ﴿يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون﴾

قد تقدم تفسيرهما فى الآيتين المتقدمتين

قوله تعالى ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال انى جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى فى شرح وجوه نعمه على بنى إسرائيل ، ثم فى شرح قبائحهم فى أديانهم وأعمالهم ، وختم هذا الفصل بما بدأ به ، وهو قوله (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى) إلى قوله (ولاهم ينصرون) شرع سبحانه ههنا فى نوع آخر من البيان ، وهو أن ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله والحكمة فيه ، أن إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل ، فالمشركون كانوا معترفين بفضله ، متشرفين بأنهم من أولاده ، ومن ساكنى حرمه ، وخادمى بيته ؛ وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضاً مقرين بفضله ، متشرفين بأنهم من أولاده ، فحكى الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أموراً توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم ، والاعتراف بدينه ، والانقياد لشرعه ، وبيانه من وجوه . أحدها : أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلما وفى بها ،

وخرج عن عهدتها ، لاجرم نال النبوة والامامة ، وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على أن الخير لا يحصل فى الدنيا والآخرة إلا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه وثانيها : أنه تعالى حكى عنه أنه طلب الامامة لأولاده ، فقال الله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) فدل ذلك على أن منصب الامامه والرياسة فى الدين ، لا يصل إلى الظالمين ، فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل . وثالثها : أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فحكى الله تعالى ذلك عن إبراهيم ، ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى فى وجوب الانقياد لذلك . ورابعها : أن القبلة لما حولت إلى الكعبة . شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى أن هذا البيت قبلة إبراهيم الذى يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به ، فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم . وخامسها : أن من المفسرين من فسر الكلمات التى ابتلى الله تعالى إبراهيم بها بأمور يرجع حاصلها إلى تنظيف البدن ، وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة ، لأنهم كانوا معترفين بفضل إبراهيم عليه السلام ، ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء ، وترك النظافة . ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما أن إبراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به فى دين الله تعالى ، وهو النظر فى الكواكب والقمر والشمس ، ومناظرة عبدة الأوثان ، ثم الانقياد لأحكام الله تعالى فى ذبح الولد ، والالقاء فى النار ، وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله أن يتشبهوا به فى ذلك ، ويسلكوا طريقته فى ترك الحسد والحمية وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم . فهذه الوجوه التى لأجلها ذكر الله تعالى قصة إبراهيم عليه السلام

واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أموراً يرجع بعضها إلى الأمور الشاقة التى كلفه بها ، وبعضها يرجع إلى التشريفات العظيمة التى خصه الله بها ونحن نأتى على تفسيرها إن شاء الله تعالى ، وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشريف

أما التكليف فقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : العامل فى «إذ» إما مضمر نحو: واذكر إذ ابتلى إبراهيم . أو إذ ابتلاه كان كيت وكيت ، وإما (قال إنى جاعلك)

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى وصف تكليفه إياه ببلوى توسعاً ، لأن مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يأمره فلما كثر ذلك فى العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازاً لأنه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات

التى لانهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد، وقال هشام بن الحكم: انه تعالى كان فى الأزل عالما بحقائق الأشياء وماهياتها فقط ، فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها فى الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول، أما الآية فهى هذه الآية قال انه تعالى صرح بأنه يبتلى عباده ويختبرهم وذكر نظيره فى سائر الآيات ، كقوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقال (ليبلوكم أيكم أحسن عملا) وقال فى هذه السورة بعد ذلك (ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع) وذكر أيضاً مايؤكد هذا المذهب ، نحو قوله (فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى) وكلمة «لعل» للترجى ، وقال (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) فهذه الآيات ونظائرها دالة على أنه سبحانه وتعالى لايعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها ، أما العقل فدل عليه وجوه . أحدها : أنه تعالى لو كان عالما بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفى القدرة عن الخالق وعن الخلق ، وذلك محال ، فما أدى إليه مثله بيان الملازمة : أن ماعلم الله تعالى وقوعه استحال أن لايقع لأن العلم بوقوع الشىء وبلا وقوع ذلك الشىء متضادان ، والجمع بين الضدين محال ، وكذلك ماعلم الله أنه لايقع كان وقوعه محالا لعين هذه الدلالة ، فلو كان البارى تعالى عالما بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع ، وبعضها ممتنع الوقوع ، ولاقدرة البتة لاعلى الواجب ولاعلى الممتنع ، فيلزم نفى القدرة على هذه الأشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وإنما قلنا ان ذلك محال أما فى حق الخالق فلأنه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر ، وذلك المؤثر يجب أن يكون قادراً إذ لو كان موجباً لذاته ، لزم من قدمه قدم العالم ، أومن حدوث العالم حدوثه ، وأما فى حق الخلق فلأنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً كوننا متمكنين من الفعل والترك . على معنى أنا إن شئنا الفعل قدرنا عليه ، وإن شئنا الترك قدرنا على الترك ، فلو كان أحدهما واجباً والآخر ممتنعاً لما حصلت هذه المكنة التى يعرف ثبوتها بالضرورة . وثانيها : أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر، ولذلك فانه يصح منا تعقل أحد التعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان تعلقاً واحداً لاستحال ذلك ، لأن الشىء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهولا عنه . وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات ، لكان له تعالى علوم غير متناهية . أو كان لعلمه تعلقات غير متناهية ، وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال ، لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه ، فالناقص متناه ، والزائد زاد على المتناهى بتلك العشرة . والمتناهى إذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهياً ، فاذاً وجود أمور غير متناهية محال . فان قيل : الموجود هو العلم ،

فأما تلك التعلقات فهى أمور نسبية لا وجود لها فى الأعيان . قلنا : العلم إنما يكون علماً لو كان متعلقاً بالمعلوم ، فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا فى نفس الأمر لزم أن لا يكون العلم علماً فى نفس الأمر وذلك محال . وثالثها : أن هذه المعلومات التى لانهاية لها ، هل يعلم الله عددها أو لا يعلم . فان علم عددها فهى متناهية ، لأن كل ماله عدد معين فهو متناه ، وإن لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل ، وكلامنا ليس إلا فى العلم التفصيلى . ورابعها : أن كل معلوم فهو متميز فى الذهن عما عداه ، وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه ، وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه ، فاذن كل معلوم فهو متناه ، فاذن كل ما هو غير متناه استحال أن يكون معلوما . وخامسها : أن الشىء إنما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه ، وانتساب الشىء الى الشىء يعتبر تحققه فى نفسه ، فانه إذا لم يكن للشىء فى نفسه تعين استحال أن يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة ، والشىء المشخص قبل دخوله فى الوجود لم يكن مشخصاً البتة ، فاستحال كونه متعلق العلم ، فان قيل يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها فى الوجود ، فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة . قلنا : هذا الذى أوردتموه نقض على كلامنا ، وليس جوابا عن كلامنا ، وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة . قال هشام : فهذه الوجوه العقلية تدل على أنه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن هشاما كان رئيس الرافضة ، فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالنداء . أما الجمهور من المسلمين فانهم اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها ، واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى ، إنما قلنا انها تصح أن تكون معلومة لأنا نعلمها قبل وقوعها ، فانا نعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها ، والوقوع يدل على الامكان ، وإنما قلنا انه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى ، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته ، فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره ، فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص ، وذلك محال ، فوجب أن لا يتعلق بشىء من المعلومات أصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب

أما الشبهة الأولى : فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافى المتبوع ، فالعلم لازم لا يغنى عن القدرة

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها : انها منقوضة بمراتب الأعداد التى لانهاية لها ،

وأما الشبهة الثالثة : فالجواب عنها : أن الله تعالى لا يعلم عددها ، ولا يلزم منه إثبات الجهل ، لأن الجهل هو أن يكون لها عدد معين ، ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها ، فاما إذا لم يكن لها فى نفسها عدد ، لم يلزم من قولنا : ان الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل

وأما الشبهة الرابعة : فالجواب عنها : أنه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العلم تميزه عن غيره لأن العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير ، فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره ، وثبت أن العلم بتميزه من غيره يتوقف على العلم بغيره ، لزم أن لا يعلم الانسان شيئاً واحدا إلا إذا علم أموراً لانهاية لها .

وأما الشبهة الخامسة : فالجواب عنها بالنقض الذى ذكرناه ، وإذا انتقضت الشبهة سقطت ، فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالما عن المعارض ، وبالله التوفيق .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الضمير لابد وأن يكون عائداً الى مذكور سابق ، فالضمير اما أن يكون متقدما على المذكور لفظاً ومعنى ، واما أن يكون متأخرا عنه لفظاً ومعنى ، واما أن يكون متقدما لفظا ومتأخراً معنى ، واما أن يكون بالعكس منه .أما القسم الأول : وهو أن يكون متقدما لفظاً ومعنى . فالمشهور عند النحويين أنه غير جائز ، وقال ابن جنى بجوازه ، واحتج عليه بالشعر والمعقول ، أما الشعر فقوله :

جزى ربه عنى عــدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وأما المعقول ، فلأن الفاعل مؤثر ، والمفعول قابل . وتعلق الفعل بهما شديد ، فلا يبعد تقديم أى واحد منهما كان على الآخر فى اللفظ ، ثم أجمعنا على أنه لو قدم المنصوب على المرفوع فى اللفظ فانه جائز ، فكذا إذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز . القسم الثانى : وهو أن يكون الضمير متأخراً لفظاً ومعنى ، وهذا لا نزاع فى صحته ، كقولك : ضرب زيد غلامه . القسم الثالث : أن يكون الضمير متقدما فى اللفظ ، متأخراً فى المعنى ، وهو كقولك : ضرب غلامه زيد . فههنا الضمير وان كان متقدما فى اللفظ لكنه متأخر فى المعنى ، لأن المنصوب متأخر عن المرفوع فى التقدير ، فيصير كأنك قلت : زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا . القسم الرابع : أن يكون الضمير متقدما فى المعنى متأخرا فى اللفظ ، وهو كقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) فان المرفوع مقدم فى المعنى على المنصوب ، فيصير التقدير : وإذ ابتلى ربه إبراهيم . إلا أن الأمر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما فى اللفظ بل كان متأخرا لاجرم كان جائزا حسنا

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر «إبراهام» بألف بين الهاء والميم ، والباقون «إبراهيم» وهما لغتان ، وقرأ ابن عباس وأبو حيوة رضى الله عنه (إبراهيم ربه) برفع إبراهيم ونصب ربه ، والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن أم لا

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف المفسرون فى أن ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا ؟

فقال بعضهم : اللفظ يدل عليها وهى التى ذكرها الله تعالى من الامامة ، وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بابعاث محمد صلى الله عليه وسلم ، فان هذه الأشياء أمور شاقة ، أما الامامة فلأن المراد منها ههنا هو النبوة ، وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب فى تبليغ الرسالة ، وأن لا يخون فى أداء شىء منها ، ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق ، ولهذا قلنا : ان ثواب النبى أعظم من ثواب غيره ، وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده ، فمن وقف على ما روى فى كيفية بنائه ، عرف شدة البلوى فيه ، ثم أنه يتضمن إقامة المناسك ، وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشيطان فى الموقف لرمى الجمار وغيره ، وأما اشتغاله بالدعاء فى أن يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم فى آخر الزمان ، فهذا مما يحتاج اليه إخلاص العمل لله تعالى ، وإزالة الحسد عن القلب بالكلية ، فثبت أن الأمور المذكورة عقيب هذه الآية : تكاليف شاقة شديدة ، فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى إياه بالكلمات هو ذلك ، ثم الذى يدل على أن المراد ذلك أنه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقبل ، وقال: إنى جاعلك للناس إماما . بل قال (إنى جاعلك) فدل هذا على أن ذلك الابتلاء ليس إلا التكليف بهذه الأمور المذكورة ، واعترض القاضى على هذا القول فقال : هذا إنما يجوز لو قال الله تعالى : وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمها إبراهيم . ثم انه تعالى قال له بعد ذلك : إنى جاعلك للناس إماما فأتمهن . إلا أنه ليس كذلك ، بل ذكر قوله (إنى جاعلك للناس إماما) بعد قوله (فأتمهن) وهذا يدل على أنه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها إبراهيم ، ثم انه تعالى قال له بعد ذلك (إنى جاعلك الناس إماما) ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط ، بل الامامة وبناء البيت وتطهيره ، والدعاء فى بعثة محمد صلى الله عليه وسلم . كأن الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الأشياء ، فأخبر الله تعالى عنه أنه ابتلاه بأمور على الاجمال ، ثم أخبر عنه أنه أتمها ، ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل ، وهذا مما لا يعد فيه . القول الثانى : أن ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين . أحدهما : بكلمات كلفه الله بهن ، وهى أوامره ونواهيه فكأنه تعالى قال : وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات مما شاء كلفه بالأمر بها . والوجه الثانى : بكلمات تكون من إبراهيم يكلم بها قومه ، أى يبلغهم إياها ، والقائلون بالوجه الأول اختلفوا فى أن ذلك التكليف بأى شىء كان على أقوال . أحدها : قال ابن عباس : هى عشر خصال كانت فرضا فى شرعه وهى سنة فى شرعنا ، خمس فى الرأس ، وخمس فى الجسد ، أما التى فى الرأس : فالمضمضة ، والاستنشاق وفرق الرأس ، وقص الشارب ، والسواك ، وأما التى فى البدن : فالختان ، وحلق العانة ، ونتف الابط ، وتقليم الأظفار ، والاستنجاء بالماء . وثانيها : قال بعضهم : ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال

الاسلام ، عشر منها فى سورة براءة (التائبون العابدون) الى آخر الآية ، وعشر منها فى سورة الأحزاب (ان المسلمين والمسلمات) الى آخر الآية ، وعشر منها فى المؤمنون (قد أفلح المؤمنون) الى قوله (أولئك هم الوارثون) وروى عشر فى (سأل سائل) الى قوله (والذين هم على صلاتهم يحافظون) فجعلها أربعين سهما عن ابن عباس . وثالثها : أمره بمناسك الحج ، كالطواف والسعى والرمى والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس . ورابعها : ابتلاه بسبعة أشياء : بالشمس ، والقمر ، والكواكب ، والختان على الكبر ، والنار ، وذبح الولد ، والهجرة . فوفى بالكل ، فلهذا قال الله تعالى (وإبراهيم الذى وفى) عن الحسن . وخامسها : أن المراد ماذكره فى قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وسادسها : المناظرات الكثيرة فى التوحيد مع أبيه وقومه ومع نمروذ . والصلاة ، والزكاة والصوم . وقسم الغنائم . والضيافة . والصبر عليها . قال القفال رحمه الله : وجملة القول أن الابتلاء يتناول إلزام كل مافى فعله كلفة شدة ومشقة . فاللفظ يتناول مجموع هذه الأشياء . ويتناول كل واحد منها . فلو ثبتت الرواية فى الكل . وجب القول بالكل . ولو ثبتت الرواية فى البعض دون البعض . فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات . فوجب التوقف والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ قال القاضى هذا الابتلاء إنما كان قبل النبوة . لأن الله تعالى نبه على أن قيامه عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لأن يجعله الله إماما . والسبب مقدم على المسبب . فوجب كون هذا الابتلاء متقدما فى الوجود على صيرورته إماما . وهذا أيضاً ملائم لقضايا العقول . وذلك لأن الوفاء شرائط النبوة لايحصل إلا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها . وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الأديان الباطلة ، والعقائد الفاسدة ، وتحمل الأذى من جميع أصناف الخلق ولا شك أن هذا المعنى من أعظم المشاق ، وأجل المتاعب ، ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجراً من أمته ، وإذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة ، فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها لاجرم أعطاه خاتمة النبوة والرسالة . وقال آخرون : إنه بعد النبوة ، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكلفاً بتلك التكاليف إلا من الوحى ، فلا بد من تقدم الوحى على معرفته بكونه كذلك . أجاب القاضى عنه بأنه يحتمل أنه تعالى أوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة ، فلما تمم ذلك جعله نبياً مبعوثا إلى الخلق ، إذا عرفت هذه المسئلة فنقول : قال القاضى : يجوز أن يكون المراد بالكلمات ، ماذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر ، فانه عليه الصلاة والسلام ابتلاه الله بذلك قبل النبوة ، أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة ، وكذا الختان ، فانه عليه السلام يروى أنه ختن نفسه ، وكان سنه مائة وعشرين سنة . ثم قال : فان قامت الدلالة السمعية القاهرة على أن المراد من الكلمات

هذه الأشياء، كان المراد من قوله: أتمهن. أنه سبحانه علم من حاله أنه يتمهن، ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الامامة والنبوة

﴿المسئلة السابعة﴾ الضمير المستكن فى (فأتمهن) فى إحدى القراءتين لابراهيم بمعنى: فقام بهن حق القيام، وأداهن أحسن التأدية، من غير تفريط وتوان. ونحوه (وابراهيم الذى وفى) وفى الأخرى لله تعالى بمعنى: فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً

أما قوله تعالى (إنى جاعلك للناس إماما) فالامام اسم من يؤتم به، كالازار لما يؤتزر به، أى يأتمون بك فى دينك. وفيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ قال أهل التحقيق: المراد من الامام ههنا النبى، ويدل عليه وجوه. أحدها: أن قوله (للناس اماما) يدل على أنه تعالى جعله اماما لكل الناس والذى يكون كذلك لابد وأن يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع، لأنه لو كان تبعاً لرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا إماما له فحينئذ يبطل العموم. وثانيها: أن اللفظ يدل على أنه امام فى كل شىء والذى يكون كذلك لا بد وأن يكون نبياً. وثالثها: أن الأنبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم، قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا) والخلفاء أيضا أئمة لأنهم رتبوا فى المحل الذى يجب على الناس اتباعهم، وقبول قولهم وأحكامهم، والقضاة والفقهاء أيضا أئمة لهذا المعنى، والذى يصلى بالناس يسمى أيضا اماما لأن من دخل فى صلاته لزمه الائتمام به، قال عليه الصلاة والسلام «إنما جعل الامام إماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم» فثبت بهذا أن اسم الامام لمن استحق الاقتداء به فى الدين وقد يسمى بذلك أيضا من يؤتم به فى الباطل، قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) الا أن اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا، فانه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله (يدعون إلى النار) كما أن اسم الاله لا يتناول إلا المعبود الحق. فأما المعبود الباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد، قال الله تعالى (فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء) وقال (فانظر إلى إلهك الذى ظلت عليه عاكفا) إذا ثبت أن اسم الامام يتناول ماذكرناه، وثبت أن الأنبياء فى أعلى مراتب الامامة، وجب حمل اللفظ ههنا عليه، لأن الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا فى معرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم، ليحسن نسبة الامتنان، فوجب حمل هذه الامامة على النبوة

﴿المسئلة الثانية﴾ أن الله تعالى لما وعده بأن يجعله إماما للناس، حقق الله تعالى ذلك الوعد

فيه إلى قيام الساعة ، فان أهل الأديان على شدة اختلافها ونهاية تنافيها ، يعظمون ابراهيم عليه الصلاة والسلام ويتشرفون بالانتساب إليه ، اما فى النسب . واما فى الدين والشريعة ، حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه السلام ، وقال الله تعالى فى كتابه (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا) وقال (من يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) وقال فى آخر سورة الحج (ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل) وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون فى آخر صلاتهم وارحم محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم

﴿المسئلة الثالثة﴾ القائلون بأن الامام لا يصير إماما إلا بالنص ، تمسكوا بهذه الآية ، فقالوا إنه تعالى بين أنه انما صار إماما بسبب التنصيص على إمامته ونظيره قوله تعالى (إنى جاعل فى الأرض خليفة) فبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيص عليه ، وهذا ضعيف . لأنا بينا أن المراد بالامامة ههنا النبوة . ثم ان سلمنا أن المراد منها مطلق الامامة لكن الآية تدل على أن النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه ، انما النزاع فى أنه هل تثبت الامامة بغير النص وليس فى هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفى ولا بالاثبات

﴿المسئلة الرابعة﴾ قوله (إنى جاعلك للناس إماما) يدل على أنه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب ، لأن الامام : هو الذى يؤتم به ويقتدى ، فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به فى ذلك ، فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك محال ، لأن كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله ، وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه ، والجمع بينهما محال

أما قوله (ومن ذريتى) ففيه مسائل :

﴿المسئلة الاولى﴾ الذرية : الاولاد ، وأولاد الاولاد للرجل ، وهو من : ذرأ الله الخلق ، وتركوا همزها للخفة ، كما تركوا فى البرية وفيه وجه آخر ، وهو أن تكون منسوبة إلى الذر

﴿المسئلة الثانية﴾ قوله (ومن ذريتى) عطف على الكاف كانه قال : وجاعل بعض ذريتى . كما يقال لك : سأكرمك . فتقول : وزيداً

﴿المسئلة الثالثة﴾ قال بعضهم : انه تعالى أعلمه أن فى ذريته أنبياء ، فأراد أن يعلم هل يكون ذلك فى كلهم أو فى بعضهم ؟ وهل يصلح جميعهم لهذا الأمر ؟ فأعلمه الله تعالى أن فيهم ظالما لا يصلح لذلك ، وقال آخرون : انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام . ولما لم يعلم على وجه المسئلة . فأجابه الله تعالى صريحاً بأن النبوة لا تنال الظالمين منهم . فان قيل : هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا فى قوله (ومن ذريتى) أو لم يكن مأذونا فيه ؟ فان أذن الله تعالى فى هذا الدعاء فلم رد

دعاءه ؟ وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا . قلنا:قوله (ومن ذريتى) يدل على أنه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس ، وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه فى المؤمنين من ذريته ، كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى ، وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذى هو أفضل الانبياء والأئمة عليهم السلام

أما قوله تعالى (قال لاينال عهدى الظالمين) ففيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قرأ حمزة وحفص عن عاصم (عهدى) باسكان الياء ، والباقون بفتحها ، وقرأ بعضهم (لاينال عهدى الظالمون) أى من كان ظالما من ذريتك فانه لاينال عهدى

﴿المسئلة الثانية﴾ ذكروا فى العهد وجوها . أحدها : أن هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل . فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا وإلا فلا . وثانيها (عهدى) أى رحمتى عن عطاء (وثالثها) طاعتى عن الضحاك (ورابعها) أمانى عن أبى عبيد . والقول الأول أولى لان قوله (ومن ذريتى) طلب لتلك الامامة التى وعده بها بقوله (إنى جاعلك للناس إماما) فقوله (لاينال عهدى الظالمين) لايكون جوابا عن ذلك السؤال الا إذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة

﴿المسئلة الثالثة﴾ الآية دالة على أنه تعالى سيعطى بعض ولده ماسأل ، ولولا ذلك لكان الجواب : لا . أو يقول:لا ينال عهدى ذريتك . فان قيل : أفما كان إبراهيم عليه السلام عالما بأن النبوة لاتليق بالظالمين ، قلنا : بلى ، ولكن لم يعلم حال ذريته ، فبين الله تعالى أن فيهم من هذا حاله وأن النبوة إنما تحصل لمن ليس بظالم

﴿المسئلة الرابعة﴾ الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح فى إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما من ثلاثة أوجه . الأول : أن أبا بكر وعمر كانا كافرين . فقد كانا حال كفرهما ظالمين ، فوجب أن يصدق عليهما فى تلك الحالة أنهما لاينالان عهد الامامة البتة ، وإذا صدق عليهما فى ذلك الوقت أنهما لاينالان عهد الامامة البتة ولا فى شىء من الأوقات ، ثبت . أنهما لايصلحان للامامة . الثانى : أن من كان مذنبا فى الباطن كان من الظالمين ، فاذن مالم يعرف أن أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطنا وجب أن لايحكم بامامتهما ، وذلك إنمايثبت فى حق من تثبت عصمته ، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لاتتحقق إمامتهما البتة . الثالث : قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم ، والظالم لايناله عهد الامامة ، فيلزم أن لاينالهما عهد الامامة ، أما

أنهما كانا مشركين فبالاتفاق ، وأما أن لمشرك ظالم فلقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأما أن الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية ،لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لأنا نقول الظالم من وجد منه الظلم. وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم فى الماضى أو فى الحال ، بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين ، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفى كونه ظالما فى الحال نفى كونه ظالما ، والذى يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمنا ، والايمان هو التصديق ،والتصديق غير حاصل حال كونه نائما ، فدل على أنه يسمى مؤمنا لأن الايمان كان حاصلا قبل ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالما لظلم وجد من قبل ، وأيضا فالكلام عبارة عن حروف متوالية ، والمشى عبارة عن حصولات متوالية ، فى أحياز متعاقبة ، فمجموع تلك الأشياء البتة لا وجود لها ، فلو كان حصول المشتق منه شرطا فى كون الاسم المشتق حقيقة ، وجب أن لا يكون اسم المتكلم والماشى وأمثالها حقيقة فى شىء أصلا ، وانه باطل قطعا فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة · والجواب : كل ما ذكرتموه معارض بما أنه لو حلف لا يسلم على كافر . فسلم على إنسان مؤمن فى الحال الا أنه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث . فدل على ما قلناه . ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا · والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول فى نظائره ألا ترى الى قوله (ولا تركنوا الى الذين ظلموا) فانه نهى عن الركون اليهم حال إقامتهم على الظلم . وقوله (ما على المحسنين من سبيل) معناه : ما أقاموا على الاحسان · على أنا بينا أن المراد من الامامة فى هذه الآية : النبوة . فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين : الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له . واختلفوا فى أن الفسق الطارىء هل يبطل الامامة أم لا ؟ واحتج الجمهور على أن الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية . ووجه الاستدلال بها من وجهين . الاول : ما بينا أن قوله (لا ينال عهدى الظالمين) جواب لقوله (ومن ذريتى) وقوله (ومن ذريتى) طلب للامامة التى ذكرها الله تعالى · فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة · ليكون الجواب مطابقا للسؤال · فتصير الآية كأنه تعالى قال : لا ينال الامامة الظالمين . وكل عاص فانه ظالم لنفسه · فكانت الآية دالة على ما قلناه . فان قيل : ظاهر الآية يقتضى انتفاء كونهم ظالمين

ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك فى الأئمة والقضاة. قلنا: أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم فى وجوب العصمة ظاهرا وباطنا، وأما نحن فنقول: مقتضى الآية ذلك. الا أنا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة. فان قيل: أليس أن يونس عليه السلام قال (سبحانك انى كنت من الظالمين) وقال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) قلنا: المذكور فى الآية هو الظلم المطلق، وهذا غير موجود فى آدم ويونس عليهما السلام. الوجه الثانى: أن العهد قد يستعمل فى كتاب الله بمعنى الأمر. قال الله تعالى (ألم أعهد إليكم يابنى آدم أن لاتعبدوا الشيطان) يعنى ألم آمركم بهذا. وقال الله تعالى (قالوا إن الله عهد إلينا) يعنى أمرنا، ومنه عهود الخلفاء إلى أمرائهم وقضاتهم إذا ثبت أن عهدالله هوأمره فنقول: لايخلو قوله (لاينال عهدى الظالمين) من أن يريدأن الظالمين غير مأمورين. وأن الظالمين لايجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى. ولما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر. وهو أنهم غير مؤتمنين على أوامرالله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة فى الدين. فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق. قال عليه السلام «لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق» ودل أيضاً على أن الفاسق لايكون حاكماً. وأن أحكامه لاتنفذ إذا ولى الحكم. وكذلك لاتقبل شهادته ولاخبره إذا أخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم. ولافتياه إذا أفتى. ولا يقدم للصلاة وإن كان هو بحيث لو اقتدى به فانه لاتفسد صلاته. قال أبو بكر الرازى: ومن الناس من يظن أن مذهب أبى حنيفة أنه يجوز كون الفاسق إماماً وخليفة. ولايجوز كون الفاسق قاضياً. قال: وهذا خطأ. ولم يفرق أبوحنيفه بين الخليفة والحاكم. فى أن شرط كل واحد منهما العدالة. وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة. وأحكامه غيرنافذة. وكيف يجوزأن يدعى ذلك على أبى حنيفة وقدأكرهه ابن هبيرة فى أيام بنى أمية على القضاء. وضربه فامتنع من ذلك فحبس. فلح ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً. فلما خيف عليه. قال له الفقهاء: تول له شيئاً من عمله أى شىء كان حتى يزول عنك الضرب. فتولى له عد أحمال التبن التى تدخل فخلاه. ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذى كان يضرب لسور مدينة المنصور إلى مثل ذلك. وقصته فى أمر زيد بن على مشهورة. وفى حمله المال إليه وفتياه الناس سراً فى وجوب نصرته والقتال معه. وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابنى عبد الله بن الحسن. ثم قال: وإنما غلط من غلط فى هذه الرواية أن قول أبى حنيفة: ان القاضى إذا كان عدلا فى نفسه. وتولى القضاء من إمام جائر فان أحكامه نافذة. والصلاة خلفه جائزة. لأن القاضى إذا كان عدلا فى نفسه. ويمكنه تنفيذ

الاحكام كانت أحكامه نافذة ، فلا اعتبار فى ذلك بمن ولاه ، لان الذى ولاه بمنزلة سائر أعوانه ، وليس شرط أعوان القاضى أن يكونوا عدولا ألا ترى أن أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعوانا له على من امتنع من قبول أحكامه ، لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين . الاول : أنه قد ثبت أن المراد من هذا العهد : الامامة . ولا شك أن كل نبى إمام ، فان الامام هو الذى يؤتم به ، والنبى أولى الناس بذلك ، واذا دلت الآية على أن الامام لا يكون فاسقا ، فبأن تدل على أن الرسول لا يجوز أن يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية أولى . الثانى : قال (لا ينال عهدى الظالمين) فهذا العهد إن كان هو النبوة ؛ وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين ، وان كان هو الامامة ، فكذلك لان كل نبى لابد وأن يكون إماما يؤتم به ، وكل فاسق ظالم لنفسه ، فوجب أن لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾ اعلم أنه سبحانه بين أن له معك عهدا ، ولك معه عهدا ، وبين أنك متى تفى بعهدك ، فانه سبحانه يفى أيضا بعهده ، فقال (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) ثم فى سائر الآيات فانه أفرد عهدك بالذكر ، وأفرد عهد نفسه أيضا بالذكر ، أما عهدك فقال فيه (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وقال (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه (ومن أوفى بعهده من الله) ثم بين كيفية عهده إلى أبينا آدم فقال (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما) ثم بين كيفية عهده الينا فقال (ألم أعهد اليكم يا بنى آدم) ثم بين كيفية عهده مع بنى إسرائيل فقال (ان الله عهد الينا ألا نؤمن لرسول) ثم بين كيفية عهده مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال (وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) ثم بين فى هذه الآية أن عهده لا يصل إلى الظالمين فقال (لا ينال عهدى الظالمين) فهذه المبالغة الشديدة فى هذه المعاهدة تقتضى البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول : العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية ، والعهد الذى التزمه الله تعالى من جهته ليس إلا عهد الرحمة والربوبية ، ثم ان العاقل إذا تأمل فى حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه إلا نقض هذا العهد . ومن ربه إلا الوفاء بالعهد . فلنشرع فى معاقد هذا الباب فنقول : أول إنعامه عليك إنعام الخالق . والايجاد . والاحياء . وإعطاء العقل ، والآلة . والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية

على ماقال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال (وماخلقنا السماء والأرض ومابينهما لاعبين ماخلقناهما الا بالحق) وقال أيضا (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لاترجعون) ثم بين على سبيل التفصيل ماهو الحكمة فى الخلق والايجاد فقال (وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك وأحياك، وأنعم عليك بوجوه النعم، وجعلك عاقلا مميزاً، فاذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته . فقد نقضت عهد عبوديتك، مع أن الله تعالى وفى بعهد ربوبيته . وثانيها : أن عهد الربوبية يقتضى اعطاء التوفيق والهداية . وعهد العبودية منك يقتضى الجد والاجتهاد فى العمل، ثم انه وفى بعهد الربوبية، فانه ماترك ذرة من الذرات إلا وجعلها هادية لك إلى سبيل الحق (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وأنت ماوفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية . وثالثها : أن نعمة الله بالايمان أعظم النعم، والدليل عليه أن هذه النعمة لوفاتتك لكنت أشقى الأشقياء أبد الآبدين ودهر الداهرين، ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم مع أن هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها، قال (فأولئك كان سعيهم مشكوراً) فاذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمه، فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى، ثم انك ما أتيت إلا بالكفران على ماقال (قتل الانسان ما أكفره) فهو تعالى وفى بعهده، وأنت نقضت عهدك ورابعها : أن تنفق نعمه فى سبيل مرضاته، فعهده معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل، وعهدك معه أن تصرف نعمه فى سبيل مرضاته وأنت مافعلت ذلك (كلا إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) وخامسها : أنعم عليك بأنواع النعم لتكون محسناً إلى الفقراء (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ثم إنك توسلت به إلى إيذاء الناس وإيحاشهم (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) وسادسها : أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده . وأنت تحمد غيره . فانظر أن السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة . ثم انك فى حضرته تعرض عنه . وتبقى مشغولا بخدمة بعض الاسقاط . كيف تستوجب الأدب والمقت . فكذا ههنا . واعلم أنا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية . وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية . لما قدرنا على ذلك . فانا من أول الحياة الى آخرها ماصرنا منفكين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرنا وباطننا . وكل واحدة من تلك النعم تستدعى شكرا على حدة . وخدمة على حدة . ثم انا ما أتينا بها . بل ماتنبهنا لها . وما عرفنا كيفيتها وكميتها . ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا . يزيد فى أنواع النعم والرحمة والكرم . فكنا من أول عمرنا الى آخره لانزال نتزايد فى درجات النقصان والتقصير

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ «١٢٥»

واستحقاق الذم .وهو سبحانه لايزال يزيد فى الاحسان واللطف والكرم . واستحقاق الحمد والثناء فان كلما كان تقصيرنا أشد .كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا . وكلما كان انعامه علينا أكثر وقعا .كان تقصيرنا فى شكره أقبح وأسوأ . فلا تزال أفعالنا تزداد قبائح . ومحاسن أفعاله على سبيل الدوام بحيث لا تفضى الى الانقطاع . ثم انه قال فى هذه الآية (لاينال عهدى الظالمين) وهذا تخويف شديد . لكنانقول : إلهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو ، والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر ، والتقصير والكسل ، فنسألك بك وبفضلك العميم ، أن تتجاوز عنا ياأرحم الراحمين

قوله تعالى ﴿ وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا الى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود ﴾

اعلم أنه تعالى بين كيفية حال إبراهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة ، وهذا شرح التكليف الثانى ، وهو التكليف بتطهير البيت ، ثم نقول : أما البيت فانه يريد البيت الحرام ، واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الألف واللام عليه ، إذكانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس ، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد به الجنس ، فانصرف الى المعهود عندهم ، وهو الكعبة ، ثم نقول : ليس المراد نفس الكعبة ، لأنه تعالى وصفه بكونه «أمنا» وهذاصفةجميع الحرم، لاصفة الكعبة فقط ،والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كل الحرم : قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها ، لأنه لايذبح فى الكعبة ، ولا فى المسجد الحرام ، وكذلك قوله (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله أعلم منعهم من الحج : حضور مواضع النسك . وقال فى آية أخرى (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا) وقال الله تعالى فى آية أخرى مخبرا عن إبراهيم (رب اجعل هذا البلد آمنا) فدل هذا على أنه وصف البيت بالأمن فاقتضى جميع الحرم : والسبب فى أنه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله أن حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت

أما قوله (مثابة للناس) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أهل اللغة : أصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا ، إذا رجع . يقال :ثاب الماء . إذا رجع الى النهر بعد انقطاعه . وثاب الى فلان عقله . أى رجع وتفرق عنه الناس ، ثم ثابوا أى عادوا مجتمعين . والثواب من هذا أخذ ،كأنما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر : مجتمع الماء فى أسفلها . قال القفال : قيل : ان مثابا ومثابة لغتان ، مثل : مقام ومقامة ، وهو قول الفراء والزجاج ، وقيل : الهاء إنما دخلت فى مثابة مبالغة ، كما فى قولهم : نسابة وعلامة . وأصل : مثابة . مثوبة مفعلة

﴿المسألة الثانية﴾ قال الحسن : معناه أنهم يثوبون اليه فى كل عام ، وعن ابن عباس ومجاهد : أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يتمنى العود اليه . قال الله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) وقيل : مثابة : أى يحجون اليه فيثابون عليه . فان قيل : كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه ، وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى ، فما معنى قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) قلنا : اما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا فى هذه المسألة . وأما على قول المعتزلة فمعناه أنه تعالى ألقى تعظيمه فى القلوب ليصير ذلك داعياً لهم الى العود اليه مرة بعد أخرى ، وإنما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة . أما منافع الدنيا فلأن أهل الشرق والمغرب يجتمعون هناك ، فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع ، وأيضاً فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد . ومشاهدة الأحوال المختلفة فى الدنيا وأما منافع الدين فلأن من قصد البيت رغبة منه فى النسك والتقرب الى الله تعالى ، وإظهار العبودية له ، والمواظبة على العمرة والطواف ، وإقامة الصلاة فى ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه ، يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك بعض أصحابنا فى وجوب العمرة بقوله تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) ووجه الاستدلال به أن قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) اخبار عن أنه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس ، لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لأن كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس ، وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء ، وإذا ثبت تعذر اجراء الآية على ظاهرها ، وجب حمل الآية على الوجوب لأنا متى حملناه على الوجوب كان ذلك أفضى الى صيرورته كذلك مما إذا حملناه على الندب ، فثبت أن الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد أخرى ، وقد توافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف ، فوجب

تحققه فى الطواف ، هذا وجه الاستدلال بهذه الآية ، وأكثر من تكلم فى أحكام القرآن طعن فى دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ، ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذى بيناه . أما قوله تعالى (وأمنا) أى موضع أمن . ثم لاشك أن قوله (جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا) خبر . فتارة نتركه على ظاهره ونقول :انه خبر. وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول : انه أمر .

أما القول الأول : فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجدب ، على ما قال (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا) وقوله (أو لم نمكن لهم حرما آمنا يجبى اليه ثمرات كل شىء) ولا يمكن أن يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل فى الحرم ، لأنا نشاهد أن القتل الحرام قد يقع فيه ، وأيضاً فالقتل المباح قد يوجد فيه ، قال الله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فأخبر عن وقوع القتل فيه

القول الثانى : أن نحمله على الامر على سبيل التأويل ، والمعنى أن الله تعالى أمر الناس بأن يجعلوا ذلك الموضع أمنا من الغارة والقتل ، فكان البيت محترما بحكم الله تعالى ، وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه ، لا يهيجون على أحد التجأ اليه ، وكانوا يسمون قريشاً : أهل الله تعظيما له ، ثم اعتبر فيه أمر الصيد ، حتى أن الكلب ليهم بالظبى خارج الحرم ، فيفر الظبى منه ، فيتبعه الكلب ، فاذا دخل الظبى الحرم لم يتبعه الكلب ، ورويت الاخبار فى تحريم مكة ، قال عليه الصلاة والسلام «إن الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعه من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت»فذهب الشافعى رضى الله عنه إلى أن المعنى : أنها لم تحل لأحد بأن ينصب الحرب عليها ، وأن ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأما من دخل البيت من الذين تجب عليهم الحدود ، فقال الشافعى رضى الله عنه : إن الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى إلى خروجه من الحرم ، فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل ، فان لم يخرج حتى قتل فى الحرم جاز ، وكذلك من قاتل فى الحرم جاز قتاله فيه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجوز . واحتج الشافعى رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام أمر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بقتل أبى سفيان فى داره بمكة غيلة ان قدر عليه . قال الشافعى رحمه الله : وهذا فى الوقت الذى كانت مكة فيه محرمة فدل أنها لاتمنع أحداً من شىء وجب عليه ، وأنها إنما تمنع من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، والجواب عنه أن قوله (وأمنا) ليس فيه بيان أنه جعله أمنا فيماذا فيمكن أن يكون أمنا من القحط ، وأن يكون أمنا من نصب الحروب . وأن يكون أمنا من إقامة الحدود . وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على

الكل ، بل حمله على الأمن من القحط والآفات أولى ، لأنا على هذا التفسير لا نحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر ، وفى سائر الوجوه نحتاج إلى ذلك ، فكان قول الشافعى رحمه الله أولى

أما قوله تعالى ﴿واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى﴾ ففيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وعاصم والكسائى (واتخذوا) بكسر الخاء على صيغة الأمر ، وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر

أما القراءة الاولى : فقوله (واتخذوا) عطف على ماذا ، وفيه أقوال . الأول : أنه عطف على قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين ، واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) الثانى : انه عطف على قوله (إنى جاعلك للناس اماما) والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وأتمهن ، قال له جزاء لما فعله من ذلك (انى جاعلك للناس اماما) وقال (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده ، إلا أنه تعالى أضمر قوله وقال ، ونظيره قوله تعالى (وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة) الثالث : أن هذا أمر من الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ، وهو كلام اعترض فى خلال ذكر قصة ابراهيم عليه السلام ، وكأن وجهه : وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا أنتم من مقام ابراهيم مصلى والتقدير إنا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وأمناً فاتخذوه أنتم قبلة لأنفسكم ، والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما فى هذا الوضع وإن كانت الفاء أوضح ، أما من قرأ (واتخذوا) بالفتح فهو إخبار عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلى ، فيكون هذا عطفاً على (جعلنا البيت) واتخذوه مصلى ، ويجوز أن يكون عطفاً على : وإذ جعلنا البيت ، وإذ اتخذوه مصلى

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا أقوالا فى أن مقام إبراهيم عليه السلام أى شىء هو . القول الأول : انه موضع الحجر الذى قام عليه إبراهيم عليه السلام ، ثم هؤلاء ذكروا وجهين . أحدهما : أنه هو الحجر الذى كانت زوجة إسماعيل وضعته تحت قدم إبراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب ، فغسلت أحد شق رأسه ثم رفعته من تحته ، وقد غاصت رجله فى الحجر فوضعته تحت الرجل الأخرى فغاصت رجله أيضاً فيه ، فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقتادة والربيع بن أنس . وثانيهما : ماروى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس : أن إبراهيم عليه السلام كان يبنى البيت وإسماعيل يناوله الحجارة ، ويقولان (ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) فلما ارتفع البنيان ، وضعف إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر ، وهو مقام إبراهيم عليه السلام . القول الثانى : أن مقام إبراهيم الحرم كله ، وهو

قول مجاهد . الثالث : أنه عرفة والمزدلفة والجمار ، وهو قول عطاء . الرابع : الحج كله مقام إبراهيم وهو قول ابن عباس ، واتفق المحققون على أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجوه . الأول : ماروى جابر أنه عليه السلام لما فرغ من الطواف . أتى المقام وتلا قوله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على أن المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهر . وثانيها : أن هذا الاسم فى العرف مختص بذلك الموضع ، والدليل عليه أن سائلا لو سأل المكى بمكة عن مقام إبراهيم لم يجبه ، ولم يفهم منه إلا هذا الموضع . وثالثها : ماروى أنه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر ، فقال : يارسول الله أليس هذا مقام أبينا إبراهيم ؟ قال : بلى . قال : أفلا نتخذه مصلى؟ قال : لم أومر بذلك . فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية . ورابعها : أن الحجر صار تحت قدميه فى رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا إبراهيم عليه السلام ، وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ، ومعجزة إبراهيم عليه السلام ، فكان اختصاصه بابراهيم أولى من اختصاص غيره به ، فكان اطلاق هذا الاسم عليه أولى . وخامسها : أنه تعالى قال (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع إلا بهذا الموضع ، فوجب أن يكون مقام إبراهيم هو هذا الموضع . وسادسها : أن مقام إبراهيم هو موضع قيامه ، وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغتسل ، ولم يثبت قيامه على غيره ، فحمل هذا اللفظ ، أعنى : مقام إبراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى ، قال القفال : ومن فسر مقام إبراهيم بالحجر خرج قوله (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) على مجاز قول الرجل : اتخذت من فلان صديقا ، وقد أعطانى الله من فلان أخا صالحاً ، ووهب الله لى منك ولياً مشفقاً . وإنما تدخل «من» لبيان المتخذ الموصوف وتميزه فى ذلك المعنى من غيره . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى المراد بقوله (مصلى) وجوها . أحدها : المصلى المدعى ، فجعله من الصلاة التى هى الدعاء ، قال الله تعالى (ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه) وهو قول مجاهد ، وإنما ذهب الى هذا التأويل ليتم له قوله : ان كل الحرم مقام إبراهيم . وثانيها : قال الحسن : أراد به قبلة وثالثها : قال قتادة والسدى : أمروا أن يصلوا عنده . قال أهل التحقيق : وهذا القول أولى لأن لفظ الصلاة إذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ، ألا ترى أن مصلى المصر . وهو الموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد ، وقال عليه السلام لأسامة بن زيد : المصلى أمامك . يعنى به موضع الصلاة المفعولة ، وقد دل عليه أيضا فعل النبى صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ، ولأن حملها على الصلاة المعهودة أولى ، لأنها جامعة لسائر المعانى التى فسروا الآية

بها ، وههنا بحيث فقهى وهو أن ركعتى الطواف فرض أم سنة ؟ ينظران كان الطواف فرضا فللشافعى رضى الله عنه فيه قولان : أحدهما : فرض . لقوله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) والأمر للوجوب . والثانى : سنة : لقوله عليه السلام للأعرابى حين قال : هل على غيرها . قال : لا الا أن تطوع . وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم ، فركعتاه سنة ، والرواية عن أبى حنيفة مختلفة أيضاً فى هذه المسألة ، والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ فى فضائل البيت . روى الشيخ أحمد البيهقى فى كتاب شعب الايمان عن أبى ذر قال : قلت يا رسول الله أى مسجد وضع على الأرض أولا ؟ قال : المسجد الحرام . قال قلت : ثم أى ؟ قال : ثم المسجد الأقصى . قلت : كم بينهما . قال:أربعون سنة فأينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد: أخرجاه فى الصحيحين ، وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال خلق البيت قبل الأرض بألفى عام ،ثم دحيت الأرض منه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام : أول بقعة وضعت فى الأرض موضع البيت ، ثم مدت منها الأرض ، وأن أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الأرض أبو قبيس ، ثم مدت منه الجبال ، وعن وهب بن منبه قال : إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض استوحش منها لما رأى من سعتها ، ولأنه لم يرفيها أحداً غيره ، فقال : يارب أما لأرضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيرى ، فقال الله تعالى : إنى سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدى ويقدس لى ، وسأجعل فيها بيوتاً ترفع لذكرى فيسبحنى فيها خلق ، وسأبوئك منها بيتاً أختاره لنفسى ، وأخصه بكرامتى ، وأوثره على بيوت الأرض كلها باسمى ، واسميه بيتى ، أعظمه بعظمتى ، وأحوطه بحرمتى ، وأجعله أحق البيوت كلها وأولاها بذكرى ، وأضعه فى البقعة التى اخترت لنفسى ، فانى اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض ، أجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرماً آمناً أحرم بحرمته مافوقه وماتحته وماحوله ، فمن حرمه بحرمتى فقد عظم حرمتى ، ومن أحله فقد أباح حرمتى ، ومن آمن أهله استوجب بذلك أمانى ، ومن أخافهم فقد أخافنى ، ومن عظم شأنه فقد عظم فى عينى ، ومن تهاون به فقد صغر فى عينى، سكانها جيرانى ، وعمارها وفدى ، وزوارها أضيافى . أجعله أول بيت وضع للناس ، وأعمره بأهل السماء والأرض يأتونه أفواجا شعثاً غبراً ، وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، يعجون بالتكبير عجاً الى ، ويثجون بالتلبية ثجاً . فمن اعتمره لايريد غيرى فقد زارنى وضافنى ونزل بى ووفد على ، فحق لى أن أتحفه بكرامتى ، وحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وزواره ، وأن يسعف كل واحد منهم بحاجته ، تعمره يا آدم

ما كنت حياً ، ثم يعمره من بعدك الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة . وقرناً بعد قرن ، ونبياً بعد نبي ، حتى ينتهى بعد ذلك إلى نبى من ولدك يقال له محمد عليه السلام ، وهو خاتم النبيين ، فأجعله من سكانه وعماره وحماته وولاته . فيكون أمينى عليه مادام حياً : فاذا انقلب إلى وجدنى قد ادخرت له من أجره مايتمكن به من القربة إلى والوسيلة عندى ، وأجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وتكرمته لنبىمن ولدك يكون قبلهذا النبى ، وهوأبوه يقال له إبراهيم ، أرفع له قواعده ، وأقضى على يديه عمارته ، وأعلمه مشاعره ومناسكه ، وأجعله أمة واحدة قانتاً قائماً بأمرى ، داعياً إلى سبيلى ، أجتبيه وأهديه إلى صراط مستقيم ، أبتليه فيصبر ، وأعافيه فيشكر ، وآمره فيفعل ، وينذر لى فيفى ، ويدعونى فأستجيب دعوته فى ولده وذريته من بعده ، وأشفعه فيهم ، وأجعلهم أهلذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه . حتى يبدلوا أو يغيروا ، وأجعل إبراهيم إمام ذلك البيت . وأهل تلك الشريعة ، يأتم به من حضر تلك المواطن منجميعالجن والانس . وعن عطاء قال : أهبط آدم بالهند فقال : يارب مالى لاأسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها فىالجنة قال : بخطيئتك يا آدم فانطلق إلى مكة فابن بها بيتاً تطوف به كما رأيتهم يطوفون ، فانطلق إلىمكة فبنى البيت فكان موضع قدمى آدم : قرى وأنهاراً وعمارة ومابين خطاه مفاوز ، فحج آدم البيت منالهند أربعين سنة ، وسألعمر كعباً فقال : أخبرنى عنهذا البيت فقال : إن هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم عليه السلام ، فقال : يا آدم إن هذابيتى فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتى تطوف حول عرشى وتصلى ، ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة ، فوضع البيت على القواعد ، فلما أغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن على رضى الله عنه قال : البيت المعمور بيت فىالسماء يقال له الضراح ، وهو بحيال الكعبة منفوقها ، حرمته فى السماء كحرمة البيت فى الأرض ، يصلى فيه كل يوم سبعون ألفاًمنالملائكة لايعودون فيه أبداً ، وذكرعلىرضىالله عنه أنه مرعليه الدهر بعد بناء إبراهيم فانهدم فبنته العمالقة ، ومرعليه الدهرفانهدم فبنته جرهم ، ومرعليه الدهرفانهدم فبنته قريش ورسول الله صلىاللهعليه وسلميومئذشاب،فلماأرادوا أنيرفعوا الحجرالأسوداختصموا فيه،فقالوا: يحكم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقضى بينهم أن يجعلوا الحجر فى مرط ، ثم ترفعه جميع القبائل ، فرفعوه كلهم فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه ، وعن الزهرى قال : بلغنى أنهم وجدوا فى مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفوح فى كل صفح منها كتاب ، فى الصفح الأول : أنا الله ذوبكة صنعتها يوم

صنعت الشمس والقمر ، وحففتها بسبعة أملاك حفاً ، وباركت لاهلها فى اللحم واللبن ، وفى الصفح الثانى : أنا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى ، من وصلها وصلته ، ومن قطعها قطعته ، وفى الثالث : أنا الله ذو بكة خلقت الخير والشر ، فطوبى لمن كان الخير على يديه ، وويل لمن كان الشر على يديه

﴿ المسألة الخامسة ﴾ فى فضائل الحجر والمقام . عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : قال عليه السلام «الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاءا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم إلا شفى » وفى حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام « انه كان أشد بياضا من الثلج فسودته خطايا أهل الشرك » وعن ابن عباس قال عليه السلام « ليأتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ، ولسان ينطق به ، يشهد على من استلمه بحق » وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه انتهى إلى الحجر الاسود فقال : انى لأقبلك وانى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، وان الله ربى ، ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك . أخرجاه فى الصحيح

أما قوله تعالى (وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) فالأولى أن يراد به : ألزمناهما ذلك ، وأمرناهما أمرا وثقنا عليهما فيه . وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق

أما قوله (أن طهرا بيتى) فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت ، فاذا كان موضع البيت وحواليه مصلى : وجب تطهيره من الانجاس والاقذار ، واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى : وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله . وكل ذلك داخل تحت الكلام ، ثم ان المفسرين ذكروا وجوها . أحدها : أن معنى (طهرا بيتى) ابنياه وطهراه من الشرك ، وأسساه على التقوى ، كقوله تعالى (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله) وثانيها : عرفا الناس أن بيتى طهرة لهم ، متى حجوه وزاروه وأقاموا به ، ومجازه : اجعلاه طاهرا عندهم . كما يقال : الشافعى رضى الله عنه يطهر هذا ، وأبو حنيفة ينجسه . وثالثها : ابنياه ولا تدعا أحدا من أهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه ، بل أقراه على طهارته من أهل الكفر والريب . كما يقال : طهر الله الأرض من فلان . وهذه التأويلات مبنية على أنه لم يكن هناك ما يوجب إيقاع تطهيره من الأوثان والشرك ، وهو كقوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) فمعلوم أنهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات ، وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهراً ، والله أعلم . ورابعها : معناه نظفا بيتى من الأوثان والشرك والمعاصى ، ليقتدى الناس بكما فى ذلك . وخامسها : قال بعضهم :

ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والأقذار ، فأمر الله تعالى إبراهيم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك ، وهذا ضعيف ، لأن قبل البناء ماكان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه الله تعالى بيتاً لأنه علم أن مآله الى أن يصير بيتا ولكنه مجاز

أما قوله (للطائفين والعاكفين والركع السجود) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفاً إذا لزم الشيء وأقام عليه فهو عاكف ، وقيل : عكف . إذا أقبل عليه لا يصرف عنه وجهه .

﴿المسألة الثانية﴾ فى هذه الأوصاف الثلاثة قولان . الأول : وهو الأقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة ، لأن من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه ، فيجب أن يكون الطائفون غير العاكفين ، والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف ، فالمراد بالطائفين : من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوف به . والمراد بالعاكفين : من يقيم هناك ويجاور . والمراد بالركع السجود : من يصلى هناك . والقول الثانى : وهو قول عطاء . أنه إذا كان طائفاً فهو من الطائفين ، وإذا كان جالسا فهو من العاكفين ، وإذا كان مصلياً فهو من الركع السجود

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية . تدل على أمور . أحدها : أنا إذا فسرنا الطائفين بالغرباء ، فحينئذ تدل الآية على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة ، لأنه تعالى كما خصهم بالطواف دل على أن لهم به مزيد اختصاص : وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء : أن الطواف لأهل الأمصار أفضل ، والصلاة لأهل مكة أفضل . وثانيها : تدل الآية على جواز الاعتكاف فى البيت . وثالثها : تدل على جواز الصلاة فى البيت فرضا كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين شيئين منها ، وهو خلاف قول مالك فى امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة فى البيت . فان قيل : لا نسلم دلالة الآية على ذلك ، لأنه تعالى لم يقل : والركع السجود فى البيت . وكما لاتدل الآية على جواز فعل الطواف فى جوف البيت ، وإنما دلت على فعله خارج البيت ، كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه . قلنا : ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت ، سواء كان ذلك فى البيت أو خارجا عنه ، وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ، ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف فى جوفه ، والله تعالى إنما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه ، لقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) وأيضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة ، لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه ، إذا كان حاضر والبيت والغائبون عنه سواء

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ «١٢٦»

فى الأمر بالتوجه اليه ، واحتج مالك بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من أجزائه . والجواب : أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها الى كل المسجد ، بل لابد أن يكون متوجها الى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخلا تحت الآية . ورابعها : أن قوله (للطائفين) يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه فى كتاب الله تعالى ، كقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) أو ثبت حكمه بالسنة ، أو كان من المندوبات .

قوله تعالى ﴿ وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره الى عذاب النار وبئس المصير ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التى حكاها الله تعالى ههنا . قال القاضى : فى هذه الآيات تقديم وتأخير ، لأن قوله (رب اجعل هذا بلدا آمنا) لا يمكن إلا بعد دخول البلد فى الوجود ، والذى ذكره من بعد وهو قوله (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) وإن كان متأخرا فى التلاوة فهو متقدم فى المعنى ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد من الآية : دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجلب الى مكة لأنها بلد لازرع ولا غرس فيه ، فلولا الأمن لم يجلب اليها من النواحى وتعذر العيش فيها ، ثم ان الله تعالى أجاب دعاءه وجعله آمنا من الآفات ، فلم يصل اليه جبار إلا قصمه الله كما فعل بأصحاب الفيل ، وههنا سؤالان :

السؤال الأول : أليس أن الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك ؟

الجواب : لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها ، بل كان مقصوده شيئاً آخر

السؤال الثانى : المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمنا كثير الخصب ، وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا ، فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها

والجواب عنه من وجوه . أحدها : أن الدنيا إذا طلبت ليتقوى بها على الدين ، كان ذلك من أعظم أركان الدين ، فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب : تفرغ أهله لطاعة الله تعالى ، وإذا كان البلد على ضد ذلك : كانوا على ضد ذلك . وثانيها : أنه تعالى جعله مثابة للناس ، والناس إنما يمكنهم الذهاب اليه إذا كانت الطرق آمنة والأقوات هناك رخيصة . وثالثها : لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة ، فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة ، والمواقف المكرمة ، فيكون الأمن والخصب سبب اتصاله فى تلك الطاعة

﴿المسألة الثانية﴾ (بلدا آمنا) يحتمل وجهين . أحدهما : مأمون فيه كقوله تعالى (فى عيشة راضية) أى مرضية . والثانى : أن يكون المراد أهل البلد . كقوله (واسأل القرية) أى أهلها وهو مجاز ، لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى الأمن المسئول فى هذه الآية على وجوه . أحدها : سأله الأمن من القحط ، لأنه أسكن أهله بواد غير ذى زرع ولا ضرع . وثانيها : سأله الأمن من الخسف والمسخ . وثالثها : سأله الأمن من القتل . وهو قول أبى بكر الرازى ، واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولا ، ثم سأله الرزق ثانيا ، ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال فى هذه الآية (رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات) وقال فى آية أخرى (رب اجعل هذا البلد آمنا) ثم قال فى آخر القصة (ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع) الى قوله (وارزقهم من الثمرات) واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فان لقائل أن يقول : لعل الأمن المسئول هو الأمن من الخسف والمسخ ، أو لعله الأمن من القحط ، ثم الأمن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الأغذية ، وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط ، وبالسؤال الثانى طلب التوسعة العظيمة

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة إبراهيم عليه السلام أو إنما صارت كذلك بدعوته . فقال قائلون : انها كانت كذلك أبدا لقوله عليه السلام «ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض» وأيضا قال إبراهيم (ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) وهذا يقتضى أنها كانت محرمة قبل ذلك ، ثم ان ابراهيم عليه السلام أكده بهذا الدعاء ، وقال آخرون: إنها إنما صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم عليه السلام ، وقبله كانت كسائر البلاد . والدليل عليه قوله عليه السلام «اللهم إنى حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة» . والقول الثالث : انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير

الوجه الذى صارت به حراما بعد الدعوة . فالاول : يمنع الله تعالى من الاصطلام ، وبما جعل فى النفوس من التعظيم . والثانى : بالامر على ألسنة الرسل

﴿المسئلة الخامسة﴾ إنما قال فى هذه السورة (بلداً آمنا) على التنكير ، وقال فىسورة ابراهيم (هذا البلد آمنا) على التعريف لوجهين . الأول : أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قدجعل بلداً . كأنه قال : اجعل هـذا الوادى بلداً آمنا لأنه تعـالى حكى عنه أنه قال (ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع) فقال : ههنا اجعل هـذا الوادى بلدا آمنا . والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً . فكأنه قال : اجعل هذا المكان الذى صيرته بلداً ذا أمن وسلامة ، كقولك : جعلت هذا الرجل آمنا . الثانى : أن تكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلداً ، فقوله (اجعل هـذا بلداً آمنا) تقديره : اجعل هذا البلد بلداً آمنا . كقولك : كان اليوم يوما حاراً . وهذا إنما تذكره للمبالغة فى وصفه بالحرارة ، لأن التنكير يدل على المبالغة ، فقوله (رب اجعل هذا بلداً آمنا) معناه : اجعله من البلدان الـكاملة فى الأمن . وأما قوله (رب اجعل هذا البلد آمنا) فليس فيـه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغـة ، وأما قوله (وارزق أهله من الثمرات) فالمعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكنى مكة أقواتهم ، فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شىء . أما قوله (من آمن منهم) فهو يدل من قوله (أهله) يعنى وارزق المؤمنين من أهله خاصة ، وهو كقوله (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) واعلم أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قوما كفاراً بقوله (لاينال عهدى الظالمين) لاجرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الـكافرين ، وسبب هذا التخصيص : النص والقياس . أما النص فقوله تعالى (فلا تأس على القوم الكافرين) وأما القياس فمن وجهين . الأول : أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة فى ذريته ، قال الله تعـالى (لاينال عهدى الظالمين) فصار ذلك تأديبا له فى المسئلة ، فلما ميز الله تعـالى المؤمنين عن الـكافرين فى باب الامامة ، لا جرم خصص المؤمنين بهـذا الدعاء دون الـكافرين ثم ان الله تعالى أعلمه بقوله (فأمتعه قليلا) الفرق بين النبوة ورزق الدنيا ، لأن منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين ، لأنه لا بد فى الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدى عن الله أمره ونهيه ولا تأخـذه فى الدين لومة لائم وسطوة جبار . أما الرزق فـلا يقبح إيصاله إلى المطيع والـكافر والصادق والمنافق ، فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ، ومن كفر فالنار مستقره ومأواه .

الوجه الثانى : يحتمل أن إبراهيم عليـه السلام قوى فى ظنه أنه ان دعا للـكل : كثر فى البلد الـكفار فيكون فى غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس إلى الحج ، فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب . أما قوله تعالى (ومن كفر فأمتعه قليلا) ففيه مسئلتان

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١٢٧» رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ «١٢٨» رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً

﴿ المسألة الاولى ﴾ قرأ ابن عامر (فأمتعه) بسكون الميم خفيفة من أمتعت ، والباقون بفتح الميم مشددة من متعت ، والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف

﴿ المسألة الثانية ﴾ أمتعه قيل : بالرزق . وقيل : بالبقاء فى الدنيا . وقيل : بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجه من هذه الديار إن أقام على الكفر . والمعنى أن الله تعالى كانه قال إنك وان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فانى أمتع الكافر منهم بعاجل الدنيا ، ولا أمنعه من ذلك ما أتفضل به على المؤمنين الى أن يتم عمره فأقبضه ثم أضطره فى الآخرة إلى عذاب النار ، فجعل ما رزق الكافر فى دار الدنيا قليلا ، إذ كان واقعا فى مدة عمره ، وهى مدة واقعة فيما بين الأزل والأبد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا ، والحاصل أن الله تعالى بين أن نعمة المؤمن فى الدنيا موصولة بالنعمة فى الآخرة ، بخلاف الكافر فان نعمته فى الدنيا تنقطع عند الموت وتتخلص منه إلى الآخرة ، أما قوله (ثم أضطره إلى عذاب النار) فاعلم أن فى الاضطرار قولين أحدهما : أن يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك ، كما قال الله تعالى (يوم يدعون إلى نار جهنم دعا) و (يوم يسحبون فى النار على وجوههم) يقال : اضطررته إلى الأمر أى ألجأته وحملته عليه من حيث كان كارها له ، وقالوا إن أصله من الضر وهو إدناء الشيء من الشيء ، ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها . والثانى : أن الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا ، كقوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فوصفه بأنه مضطر إلى تناول الميتة ، وان كان ذلك الأكل فعله فيكون المعنى : ان الله تعالى يلجئه إلى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه ، لأن من هذا حاله يجعل ملجأ إلى الوقوع فى النار ، ثم بين تعالى أن ذلك بئس المصير ، لأن نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور ، وبئس المصير ضده

قوله تعالى ﴿ وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع

مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١٢٩»

العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأمور التى حكاها الله تعالى عن ابراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، وهو أنهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة من الدعاء ثم ههنا مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ قوله (وإذ يرفع) حكاية حال ماضية ، والقواعد : جمع قاعدة ، وهى الأساس والأصل لما فوقه ، وهى صفة غالبة ، ومعناها الثابتة . ومنه : أقعدك الله . أى أسأل الله أن يقعدك أى يثبتك ، ورفع الأساس : البناء عليها لأنها إذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع ، وتطاولت بعد التقاصر ، ويجوز أن يكون المراد بها : سافات البناء لأن كل ساف قاعدة للذى يبنى عليه ويوضع فوقه ، ومعنى رفع القواعد : رفعها بالبناء ، لأنه إذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ الأكثرون من أهل الأخبار على أن هذا البيت كان موجوداً قبل ابراهيم عليه السلام على ما روينا من الاحاديث فيه ، واحتجوا بقوله (وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت) فان هذا صريح فى أن تلك القواعد كانت موجودة متهدمة إلا أن ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها

﴿المسئلة الثالثة﴾ اختلفوا فى أنه هل كان إسماعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام فى رفع قواعد البيت وبنائه ؟ قال الأكثرون : انه كان شريكا له فى ذلك والتقدير وإذ يرفع ابراهيم وإسماعيل القواعد من البيت . والدليل عليه أنه تعالى عطف إسماعيل على ابراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف فى فعل من الأفعال التى سلف ذكرها ، ولم يتقدم إلا ذكر رفع قواعد البيت ، فوجب أن يكون إسماعيل معطوفا على ابراهيم فى ذلك ، ثم ان اشتراكهما فى ذلك يحتمل وجهين . أحدهما : أن يشتركا فى البناء ورفع الجدران . والثانى أن يكون أحدهما بانياً للبيت ، والآخر يرفع إليه الحجر والطين ، ويهيىء له الآلات والأدوات ، وعلى الوجهين تصح إضافة الرفع اليهما ، وان كان الوجه الاول أدخل فى الحقيقة ، ومن الناس

من قال : ان إسماعيل فى ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروى معناه عن على رضى الله عنه ، وأنه لما بنى البيت خرج وخلف إسماعيل وهاجر فقالا : إلى من تكلنا ؟ فقال إبراهيم : إلى الله . فعطش إسماعيل فلم ير شيئا من الماء ، فناداهما جبريل عليه السلام وفحص الأرض بأصبعه فنبعت زمزم ، وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله (من البيت)ثم ابتدؤا : واسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناءهذا البيت ، فعلى هذا التقدير يكون إسماعيل شريكا فى الدعاء لا فى البناء ، وهذا التأويل ضعيف لأن قوله (تقبل منا) ليس فيه ما يدل على أنه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه إلى المذكور السابق وهو رفع البيت ، فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يتقبله منه ، فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قال (واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) ولم يقل : يرفع قواعد البيت . لأن فى ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشأن ما ليس فى العبارة الأخرى ، واعلم أن الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء

﴿النوع الأول﴾ فى قوله (تقبل منا إنك أنت السميع العليم) وفيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ اختلفوا فى تفسير قوله (تقبل منا) فقال المتكلمون : كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه ، والذى لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود ، فههنا عبر عن أحد المتلازمين باسم الآخر ، فذكر لفظ القبول وأراد به الثواب والرضا لأن التقبل هو أن يقبل الرجل مايهدى اليه . فشبه الفعل من العبد بالعطية ، والرضا من الله تعالى بالقبول توسعاً . وقال العارفون : فرق بين القبول والتقبل : فان التقبل عبارة عن أن يتكلف الانسان فى قبوله ، وذلك إنما يكون حيث يكون العمل ناقصاً لايستحق أن يقبل . فهذا اعتراف منهما بالتقصير فى العمل ، واعتراف بالعجز والانكسار ، وأيضاً فلم يكن المقصود إعطاء الثواب عليه ، لأن كون الفعل واقعاً موقع القبول من المخدوم ألذ عند الخادم العاقل من إعطاء الثواب عليه ، وتمام تحقيقه سيأتى فى تفسير المحبة فى قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حباً لله) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أنهم بعد أن أتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا إلى الله تعالى فى قبولها . وطلبوا الثواب عليها ، على ماقاله المتكلمون ، ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجباً على الله تعالى ، لما كان فى هذا الدعاء والتضرع فائدة ، فانه يجرى مجرى أن الانسان يتضرع إلى الله فيقول : يا إلهى اجعل النار حارة والجمد بارداً بل ذلك الدعاء أحسن لأنه لا استبعاد عند المتكلم فى صيرورة النار حال بقائها على صورتها فى الاشراق والاشتعال باردة ، والجمد حال بقائه على

صورته فى الانجماد والبياض حاراً ، ويستحيل عند المعتزلة أن لايترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب أن يكون الدعاء ههنا أقبح ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه لايجب للعبد على الله شىء أصلا والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما عقب هذا الدعاء بقوله (إنك أنت السميع العليم) كأنه يقول : تسمع دعاءنا وتضرعنا ، وتعلم مافى قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات إلى أحد سواك . فان قيل : قوله (إنك أنت السميع العليم) يفيد الحصر وليس الأمر كذلك فان غيره قد يكون سميعاً . قلنا : انه سبحانه لكماله فى هذه الصفة يكون كأنه هو المختص بها دون غيره

﴿النوع الثانى﴾ من الدعاء قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا فى مسألة خلق الأعمال بقوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) فان الاسلام إما أن يكون المراد منه الدين والاعتقاد ، أو الاستسلام والانقياد ، وكيف كان فقد رغبا فى أن يجعلهما بهذه الصفة : وجعلهما بهذه الصفة لامعنى له إلا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق ، قال الله تعالى (وجعل الظلمات والنور) فدل هذا على أن الاسلام مخلوق لله تعالى ، فان قيل : هذه الآية متروكة الظاهر لأنها تقتضى أنهما وقت السؤال غير مسلمين ، إذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلباً لتحصيل الحاصل وانه باطل ، لكن المسلمين أجمعوا على أنهما كانا فى ذلك الوقت مسلمين ، ولأن صدور هذا الدعاء منهما لايصلح إلا بعد أن كانا مسلمين : وإذا ثبت أن الآية متروكة الظاهر لم يجز التمسك بها . سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر ، لكن لانسلم أن الجعل عبارة عن الخلق والايجاد ، بل له معان أخر سوى الخلق . أحدها : جعل بمعنى صير . قال الله تعالى (هو الذى جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً) وثانيها : جعل بمعنى وهب . تقول : جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس . وثالثها : جعل بمعنى الوصف للشىء والحكم به كقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) وقال (وجعلوا لله شركاء الجن) ورابعها : جعله كذلك بمعنى الأمر . كقوله تعالى (وجعلناهم أئمة) يعنى أمرناهم بالاقتداء بهم ، وقال (إنى جاعلك للناس إماما) فهو بالأمر . وخامسها : أن يجعله بمعنى التعليم ، كقوله : جعلته كاتباً وشاعراً إذا علمته ذلك . وسادسها : البيان والدلالة . تقول : جعلت كلام فلان باطلا . إذا أوردت من الحجة مايبين بطلان ذلك . إذا ثبت ذلك فنقول : لم لايجوز أن يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك ، كما يقال : جعلنى فلان لصاً ، وجعلنى فاضلا أديباً ، إذا وصفه بذلك . سلمنا أن المراد من الجعل : الخلق . لكن لم لايجوز أن يكون المراد منه خلق الألطاف

الداعية لهما إلى الاسلام وتوفيقهما لذلك ، فمن وفقه الله لهذه الأمور حتى يفعلها فقد جعله مسلماً له ، ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير أديباً . فيجوز أن يقال : صيرتك أديباً ، وجعلتك أديباً . وفى خلاف ذلك يقال : جعل ابنه لصاً محتالا . سلمنا أن ظاهر الآية يقتضى كونه تعالى خالقاً للاسلام ، لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به ، وإنما قلنا : انه على خلاف الدلائل العقلية لأنه لو كان فعل العبد خلقاً لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولاذما ، ولا ثواباً ولا عقاباً ، ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لاالعبد ، والجواب قوله الآية متروكة الظاهر. قلنا : لانسلم ، وبيانه من وجوه . الأول : أن الاسلام عرض قائم بالقلب . وأنه لايبقى زمانين ، فقوله (واجعلنا مسلمين لك) أى اخلق هذا العرض فينافى الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله فى الزمان المستقبل لاينافى حصوله فى الحال . الثانى : أن يكون المراد منه الزيادة فى الاسلام . كقوله (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، والذين اهتدوا زادهم هدى) وقال إبراهيم (ولكن ليطمئن قلبى) فكأنهما دعواه بزيادة اليقين والتصديق ، وطلب الزيادة لاينافى حصول الأصل فى الحال . الثالث : أن الاسلام إذا أطلق يفيد الايمان والاعتقاد ، فأما إذا أضيف بحرف اللام . كقوله (مسلمين لك) فالمراد الاستسلام له والانقياد ، والرضا بكل ماقدر ، وترك المنازعة فى أحكام الله تعالى وأقضيته ، فلقد كانا عارفين مسلمين ، لكن لعله بقى فى قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية ، فأراد أن يزيل الله ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال ، فثبت بهذه الوجوه أن الآية ليست متروكة الظاهر . قوله : يحمل الجعل على الحكم بذلك . قلنا : هذا مدفوع من وجوه . أحدها : أن الموصوف إذا حصلت الصفة له فلا فائدة فى الصفة ، وإذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ، ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه . قلنا نعم لكن الرغبة فى تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة فى تحصيل الوصف به والحكم به ، فكان حمله على الأول أولى . وثانيها : أنه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك ، والله تعالى لايجوز عليه الكذب ، فكان ذلك الوصف حاصلا ، وأى فائدة فى طلبه بالدعاء . وثالثها : أنه لوكان المراد به التسمية لوجب أن كل من سمى ابراهيم مسلماً جاز أن يقال جعله مسلما أما قوله يحمل ذلك على فعل الالطاف : قلنا : هذا أيضاً مدفوع من وجوه : أحدها : أن لفظ الجعل مضاف إلى الاسلام ، فصرفه عنه إلى غيره ترك للظاهر . وثانيها : أن تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها وأخرجها إلى الوجود على مذهب المعتزلة ، فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل ، وأنه غير جائز . وثالثها : أن

تلك الألطاف إما أن يكون لها أثر فى ترجيح جانب الفعل على الترك أو لا يكون، فان لم يكن لها أثر فى هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفاً، وإن كان لها أثر فى الترجيح، فنقول: متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب، وذلك لأن مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما أن يجب الفعل أو يمتنع، أو لا يجب ولا يمتنع، فان وجب فهو المطلوب، وان امتنع فهو مانع لامرجح، وإن لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى، فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما أن يكون لانضمام أمر إليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس كذلك، فان كان الأول كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة، فلم يكن لهذا اللطف أثر فى الترجيح أصلا، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، وإن كان الثانى لزم رجحان أحد طرفى الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح، وهو محال، فثبت أن القول بهذا اللطف غير معقول. قوله: الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى، وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم، وسؤال الداعى على ما تقدم تقريره مراراً وأطواراً والله أعلم. واعلم أن السؤال المشهور فى هذه الآية من أنهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد أدرجناه فى هذه المسئلة، وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك، ثم ان الذى يدل من جهة العقل على أن صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ماذكرنا أن القدرة الصالحة للاسلام هل هى صالحة لتركه أم لا. فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة. فخالق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل، أما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشىء على عدمه الأصل، والعدم نفى محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر، ولأنه عدم باق والباقى لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا أنه لا قدرة على ذلك العدم المستمر، فاذن لا قدرة إلا على الوجود، فالقدرة غير صالحة إلا للوجود، وأما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل، فلأن تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود إلا لمرجح، ويجب انتهاء المرجحات إلى فعل الله تعالى قطعاً للتسلسل، وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل، فثبت أن قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) هو الذى يصح على قوانين الدلائل العقلية

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) يفيد الحصر أى نكون مسلمين لك لا لغيرك، وهذا يدل على أن كمال سعادة العبد فى أن يكون مسلماً لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره، وأن لا يكون ملتفت الخاطر إلى شىء سواه، وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام فى موضع آخر (فانهم عدو لى إلا رب العالمين) ثم ههنا قولان: أحدهما (ربنا واجعلنا مسلمين لك) أى

موحدين مخلصين لا نعبد إلا إياك . والثانى : قائمين بجميع شرائع الاسلام ، وهو الأوجه لعمومه

﴿المسألة الثالثة﴾ أما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء إلا بقوله : ربنا ، فسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى فى تفسير قوله (وقال ربكم ادعونى أستجب لكم) فى شرائط الدعاء . أما قوله تعالى (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) فالمعنى : واجعل من أولادنا و«من» للتبعيض وخص بعضهم لأنه تعالى أعلمهما أن فى ذريتهما الظالم بقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) ومن الناس من قال أراد به العرب لأنهم من ذريتهما ، و(أمة) قيل: هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله (وابعث فيهم رسولا منهم) وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ قد بينا أن قوله (لا ينال عهدى الظالمين) كما يدل على أن فى ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالما ، فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة صار معلوماً بتلك الآية ، فما الفائدة فى طلبه بالدعاء مرة أخرى ؟

الجواب : تلك الدلالة ما كانت قاطعة ، والشفيق بسوء الظن مولع

السؤال الثانى : لم خص ذريتهما بالدعاء أليس أن هذا يجرى مجرى البخل فى الدعاء

والجواب : الذرية أحق بالشفقة والمصلحة . قال الله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) ولأن أولاد الأنبياء إذا صلحوا : صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ، ألا ترى أن المتقدمين من العلماء والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسببون الى سداد من وراءهم

السؤال الثالث : الظاهر أن الله تعالى لو رد هذا الدعاء اصرح بذلك الرد ، فلما لم يصرح بالرد علمنا أنه أجابه اليه ، وحينئذ يتوجه الاشكال ، فان فى زمان أجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلما ، ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية إبراهيم وإسمعيل عليهما السلام

والجواب : قال القفال : انه لم يزل فى ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً ، ولم تزل الرسل من ذرية إبراهيم ، وقد كان فى الجاهلية : زيد بن عمرو بن نفيل ، وقس بن ساعدة ، ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعامر بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة ، والثواب والعقاب ، ويوحدون الله تعالى ، ولا يأكلون الميتة ، ولا يعبدون الأوثان

أما قوله تعالى ﴿وأرنا مناسكنا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى (أرنا) قولان .الأول : معناه علمنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحجه وندعو الناس الى حجه . فعلمنا شرائعه وما ينبغى لنا أن نأتيه فيه من عمل وقول ، مجاز هذا

من رؤية العلم . قال الله تعالى (ألم تر الى ربك كيف مد الظل ، ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل) الثانى : أظهرها لأعيننا حتى نراها . قال الحسن : ان جبريل عليه السلام أرى إبراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات ، فقال : يا إبراهيم أعرفت ماأريتك من المناسك ؟ قال : نعم . فسميت عرفات . فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له إبليس فسد عليه الطريق ، فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل ، فذهب الشيطان ثم عرض له فى اليوم الثانى والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمى الحصيات

وههنا قول ثالث وهو أن المراد : العلم والرؤية معا . وهو قول القاضى لأن الحج لا يتم إلا بأمور بعضها يعلم ولا يرى ، وبعضها لا يتم الغرض منه إلا بالرؤية ، فوجب حمل اللفظ على الأمرين جميعاً ، وهذا ضعيف لأنه يقتضى حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا ، وأنه غير جائز ، فبقى القول المعتبر وهو القولان الأولان ، فمن قال بالقول الثانى قال : ان المناسك هى المواقف والمواضع التى يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ، ومن قال بالأول قال : إن المناسك هى أعمال الحج كالطواف والسعى والوقوف

﴿ المسألة الثانية ﴾ النسك هو التعبد . يقال للعابد : ناسك . ثم سمى الذبح : نسكا . والذبيحة : نسيكة وسمى أعمال الحج : مناسك . قال عليه السلام «خذوا عنى مناسككم لعلى لا ألقاكم بعد عامى هذا» والمواضع التى تقام فيها شرائع الحج تسمى : مناسك أيضا . ويقال : المنسك . بفتح السين بمعنى الفعل ، وبكسر السين بمعنى الموضع ، كالمسجد والمشرق والمغرب ، قال الله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه) قرىء بالفتح والكسر . وظاهر الكلام يدل على الفعل ، وكذلك قوله عليه السلام «خذوا عنى مناسككم» أمرهم بأن يتعلموا أفعاله فى الحج ، لا أنه أراد : خذوا عنى مواضع نسككم إذا عرفت هذا فنقول: ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الأفعال ، فالاراءة لتعريف تلك الأعمال ، وان حملناها على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع ، ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط . وهو خطأ لأن الذبيحة إنما تسمى : نسكا لدخولها تحت التعبد ، ولذلك لا يسمون مايذبح للأكل بذلك . فما لأجله سميت الذبيحة : نسكا . وهو كونه عملا من أعمال الحج قائم فى سائر الأعمال ، فوجب دخول الكل فيه ، وان حملنا المناسك على مايرجع اليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى ، واللزوم لما يرضيه ، وجعل ذلك عاما لكل ماشرعه الله تعالى لابراهيم عليه السلام ، فقوله (وأرنا مناسكنا) أى علمنا كيف نعبدك وأين نعبدك ، وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به ، كما يخدم العبد مولاه

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو فى بعض الروايات (أرنا) باسكان الراء فى كل القرآن ، ووافقهما عاصم وابن عامر فى حرف واحد ، فى حم السجدة (أرنا الذين أضلانا) وقرأ أبو عمرو فى بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير إشباع فى كل القرآن ، والباقون بالكسرة مشبعة ، وأصله أرئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء ، وحذفت الهمزة ، وهو الاختيار لأن أكثر القراء عليه ، ولأنه سقطت الهمزة فلا ينبغى أن تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة ، وتذهب الدلالة على الهمزة ، وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها ، وعلى التشبيه بما سكن ، كقولهم : فخذ وكبد . وأما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة

أما قوله (وتب علينا) ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ احتج من جوز الذنب على الأنبياء بهذه الآية : قال : لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب . فلولا تقدم الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال ، وأما المعتزلة فقالوا : انا نجوز الصغيرة على الأنبياء ، فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ، ولقائل أن يقول : إن الصغائر قد صارت مكفرة بثواب فاعلها وإذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال . لأن تأثير التوبة فى إزالتها وإزالة الزائل محال

وههنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها ، وهى من وجوه . أولها : يجوز أن يأتى بصورة التوبة تشددا فى الانصراف عن المعصية ، لأن من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد ، كان أقرب إلى ترك المعاصى ، فيكون ذلك لطفا داعيا إلى ترك المعاصى . وثانيها : أن العبد وان اجتهد فى طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه : اما على سبيل السهو ، أو على سبيل ترك الأولى . فكان هذا الدعاء لأجل ذلك . وثالثها : أنه تعالى لما أعلم إبراهيم عليه السلام أن فى ذريته من يكون ظالما عاصيا ، لا جرم سأل ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ، ثم طلب منه أن يوافق أولئك العصاة المذنبين للتوبة . فقال (وتب علينا) أى على المذنبين من ذريتنا ، والأب المشفق على ولده إذا أذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول أجرمت وعصيت وأذنبت فاقبل عذرى ويكون مراده : إن ولدى أذنب فاقبل عذره . لأن ولد الانسان يجرى مجرى نفسه ، والذى يقوى هذا التأويل وجوه . الأول : ما حكى الله تعالى فى سورة إبراهيم أنه قال (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام رب انهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم) فيحتمل أن يكون المعنى : ومن عصانى فانك قادر على أن تتوب عليه ان تاب ، وتغفر له ما سلف من ذنوبه . الثانى : ذكر أن فى قراءة عبد الله (وأرهم مناسكهم وتب

عليهم) الثالث : أنه قال عطفا على هـذا (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) الرابع : تأولوا قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) بجعل خلقه إياه خلقاً لهم إذ كانوا منـه ، فكذلك لا يبعد أن يكون قوله (أرنا مناسكنا) أى أر ذريتنا

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بقوله (وتب علينا) على أن فعل العبد خلق الله تعالى . قالوا : لأنه عليه السلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليـه . فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد ، لـكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا ، قالت المعتزلة : هذا معارض بما أن الله تعالى طلب التوبة منا . فقال (يا أيها الذين آمنوا توبو إلى الله توبة نصوحا) ولو كانت التوبة فعـلا لله تعالى ، لـكان طلبها من العبد محالا وجهلا ، واذا ثبت ذلك : حمل قوله (وتب علينا) على التوفيق وفعل الالطاف ، أوعلى قبول التوبة من العبـد . قال الأصحاب : الترجيـح معنا لأن دليل العقـل يعضد قولنا من وجوه . أولها : أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة ، فـكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد ، وتقرير دليل الداعى قد تقدم غير مرة . وثانيها : أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالى رحمه الله : عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة : علم ، وحال ، وعمل . فالعلم أول ، والحال ثان وهو موجب العلم ، والعمل ثالث وهو موجب الحال ، أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب، ثم يتولد من هذه المعرفة : تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التألم هو المسمى بالندم : ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى : إرادة . ولها تعلق بالحال والماضى والمستقبل ، أما تعلقه بالحال فهو الترك للذنب الذى كان ملابسا له ، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر ، وأما فى الماضى فبتلافى ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلا للجبر . فالعلم هو الأول وهو مطلع هـذه الخيرات ، وأعنى بهـذا العلم : الايمـان واليقين ، فان الايمـان عبارة عن التصديق بأن الذنوب سموم مهلـكة ، واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ، ثم ان هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمـان أنه صار محجوبا عن محبوبه ، كمن يشرق عليـه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك ، فتشتعل نيران الحب فى قلبه ، فيتولد من تلك الحالة ارادته للانتهاض للتدارك . إذا عرفت هـذا فنقول : ان ترتب الفعل على الارادة ضرورى ، لأن الارادة الجازمـة الخاليـة عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعـل ، وترتب الارادة على تألم القلب أيضا ضرورى ، فان من تألم قلبـه بسبب مشاهـدة أمر مكروه لا بد وأن يحصـل فى قلبـه إرادة الدفع ، وترتب ذلك الألم

على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار ، ودافعاً للمنافع أيضا أمر ضرورى ، فكل هذه المراتب ضرورية . فكيف تحصل تحت الاختيار والتكليف

بق أن يقال الداخل تحت التكليف هو العلم ، إلا أن فيه أيضا إشكالا ، لأن ذلك العلم اما أن يكون ضروريا أو نظريا ، فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار والتكليف أيضاً ، وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية ، فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظرى الأول . إما أن يكون كافياً فى ذلك الانتاج أو غيره كاف . فان كان كافياً كان ترتب ذلك العلم النظرى المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجباً ، والذى يجب ترتبه على مايكون خارجا عن الاختيار ، كان أيضاً خارجا عن الاختيار ، وإن لم يكن كافياً فلا بد من شيء آخر فذلك الآخر إن كان من العلوم الضرورية ، فهو إن كان حاصلا فالذى فرضناه غير كاف وقد كان كافياً ، هذا خلف ، وإن كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية إلى علم نظرى آخر قبله : فلم يكن أول العلوم النظرية أولا للعلوم النظرية ، وهذا خلف . ثم الكلام فى ذلك الأول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال ، فثبت بما ذكرنا آخراً أن قوله تعالى (وتب علينا) محمول على ظاهره ، وهو الحق المطابق للدلائل العقلية ، وأن سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل . أما قوله (إنك أنت التواب الرحيم) فقد تقدم ذكره

﴿النوع الثالث﴾ قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) واعلم أنه لاشبهة فى أن قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا) يريد من أراد بقوله (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) لأنه المذكور من قبل ، ووصفه لذريته بذلك لايليق إلا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم . فعطف عليه بقوله تعالى (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين . أحدهما : أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ، ويدعوهم إلى مايثبتون به على الاسلام . والثانى : أن يكون ذلك المبعوث منهم لامن غيرهم . لوجوه : أحدها : ليكون محلهم ورتبتهم فى العز والدين أعظم ، لأن الرسول والمرسل إليه إذا كانا معاً من ذريته ، كان أشرف لطلبته إذا أجيب إليها . وثانيها : أنه إذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الأمر عليهم فى معرفة صدقه وأمانته . وثالثها : أنه إذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم ، وأشفق عليهم من الأجنبى لو أرسل اليهم ، إذا ثبت هذا فنقول : إذا كان مراد إبراهيم عليه السلام عمارة الدين فى الحال وفى المستقبل ، وكان قد غلب على ظنه أن ذلك إنما يتم ويكمل بأن يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد فى الدين ، وينضاف إليه السرور العظيم بأن يكون هذا الأمر فى ذريته ، لأنه لاعز ولاشرف أعلى

من هذه الرتبة ، وأما إن الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه . أحدها : إجماع المفسرين وهو حجة . وثانيها : ماروى عنه عليه السلام أنه قال «أنا دعوة إبراهيم وبشارة عيسى » وأراد بالدعوة هذه الآية ، وبشارة عيسى عليه السلام ماذكر فى سورة الصف من قوله (ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) وثالثها : أن إبراهيم عليه السلام إنما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ، ولم يبعث الله تعالى إلى من بمكة وما حولها إلا محمداً صلى الله عليه وسلم

وههنا سؤال وهو أنه يقال : ماالحكمة فى ذكر إبراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم فى باب الصلاة حيث يقال : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد . كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ؟

وأجابوا عنه من وجوه . أولها : أن إبراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام حيث قال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك) فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له : قضى الله تعالى عنه حقه بأن أجرى ذكره على ألسنة أمته إلى يوم القيامة . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) يعنى ابق لى ثناء حسناً فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأجابه الله تعالى إليه وقرن ذكره بذكر حبيبه إبقاء للثناء الحسن عليه فى أمته . وثالثها : أن إبراهيم كان أب الملة لقوله (ملة أبيكم إبراهيم) ومحمد كان أب الرحمة . وفى قراءة ابن مسعود (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم) وقال فى قصته (بالمؤمنين رؤف رحيم) وقال عليه السلام «إنما أنا لكم مثل الوالد» يعنى فى الرأفة والرحمة . فلما وجب لكل واحد منهم حق الأبوة من وجه قرن بين ذكرهما فى باب الثناء والصلاة . ورابعها : أن إبراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة فى الحج (وأذن فى الناس بالحج) وكان محمد عليه السلام منادى الدين (سمعنا منادياً ينادى للايمان) فجمع الله تعالى بينهما فى الذكر الجميل

واعلم أنه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم إليهم . ذكر لذلك الرسول صفات ، أولها : قوله (يتلو عليهم آياتك) وفيه وجهان . الأول : أنها الفرقان الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن الذى كان يتلوه عليهم ليس إلا ذلك فوجب حمله عليه . الثانى : يجوز أن تكون الآيات هى الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، ومعنى تلاوته إياها عليهم : أنه كان يذكرهم بها ، ويدعوهم إليها . ويحملهم على الايمان بها . وثانيها : قوله (ويعلمهم الكتاب) والمراد أنه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معانى الكتاب وحقائقه . وذلك لأن التلاوة مطلوبة لوجوه: منها بقاء لفظها على ألسنة أهل التواتر فيبقى مصوناً عن التحريف والتصحيف . ومنها أن يكون لفظه

ونظمه معجزاً لمحمد صلى الله عليه وسلم ، ومنها أن يكون فى تلاوته نوع عبادة وطاعة ، ومنها أن تكون قراءته فى الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة ، فهذا حكم التلاوة ، إلا أن الحكمة العظمى والمقصود الأشرف : تعليم مافيه من الدلائل والأحكام . فان الله تعالى وصف القرآن بكونه : هدى ونوراً . لما فيه من المعانى والحكم والأسرار . فلما ذكر الله تعالى أولا أمر التلاوة . ذكر بعده تعليم حقائقه وأسراره ، فقال (ويعلمهم الكتاب) الصفة الثالثة : من صفات الرسول . قوله (والحكمة) أى ويعلمهم الحكمة . واعلم أن الحكمة هى : الاصابة فى القول والعمل . ولا يسمى حكيما إلا من اجتمع له الأمران ، وقيل : أصلها من أحكمت الشيء . أى ردته . فكأن الحكمة هى التى ترد عن الجهل والخطأ : وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الاصابة فى القول والفعل . ووضع كل شيء موضعه . قال القفال : وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية . واختلف المفسرون فى المراد بالحكمة ههنا على وجوه : أحدها : قال ابن وهب قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال معرفة الدين ، والفقه فيه ، والاتباع له . وثانيها : قال الشافعى رضى الله عنه : الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو قول قتادة ، قال أصحاب الشافعى رضى الله عنه: والدليل عليه أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولا ، وتعليمه ثانياً . ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئاً خارجا عن الكتاب ، وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام . فان قيل : لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة؟ قلنا : لأن العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على مالا يستفاد من الشرع أولى . وثالثها : الحكمة هى الفصل بين الحق والباطل ، وهو مصدر بمعنى الحكم ، كالقعدة والجلسة ، والمعنى : يعلمهم كتابك الذى تنزله عليهم ، وفصل أقضيتك وأحكامك التى تعلمه إياها ، ومثال هذا : الخبر والخبرة ، والعذر والعذرة ، والغل والغلة ، والذل والذلة . ورابعها : ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكمة (والحكمة) أراد بها الآيات المتشابهات . وخامسها (يعلمهم الكتاب) أى يعلمهم مافيه من الأحكام (والحكمة) أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ، ومن الناس من قال : لكل صفات الكتاب كأنه تعالى وصفه بأنه آيات ، وبأنه كتاب ، وبأنه حكمة . الصفة الرابعة : من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم : قوله (ويزكيهم) واعلم أن كمال حال الانسان فى أمرين : أحدهما . أن يعرف الحق لذاته . والثانى : أن يعرف الخير لأجل العمل به ، فان أخل بشيء من هذين الأمرين لم يكن طاهرا عن الرذائل والنقائص ، ولم يكن زكيا عنها ، فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص ، فقال (ويزكيهم) واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف فى بواطن المكلفين ، وبتقدير أن تحصل له هذه القدرة

لكنه لا يتصرف فيها ، وإلا لكان ذلك الزكاء حاصلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار، فاذن هذه التزكية لها تفسيران . الأول : ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة ، حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم ، وتلك الأمور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والايعاد ، والوعظ والتذكير ، وتكرير ذلك عليهم ، ومن التشبث بأمور الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا ، فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بها دواعيهم إلى الايمان والعمل الصالح ، ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم ، وأنه أوتى مكارم الأخلاق . الثانى : يزكيهم . يشهد لهم بأنهم أزكياء يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت ، كتزكية المزكى الشهود ، والأول أجود لأنه أدخل فى مشاكلة مراده بالدعاء ، لأن مراده أن يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة ، وذلك لا يتم إلا بتعليم الكتاب والحكمة ، ثم بالترغيب الشديد فى العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية ، هذا هو الكلام الملخص فى هذه الآية ، وللمفسرين فيه عبارات : أحدها: قال الحسن : يزكيهم : يطهرهم من شركهم . فدلت الآية على أنه سيكون فى ذرية إسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب ، وأن الشرك ينجسهم ، وأنه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ،ويجعلهم حكماء الأرض بعد جهلهم . وثانيها : التزكية هى الطاعة لله والاخلاص . عن ابن عباس . وثالثها : ويزكيهم عن الشرك وسائر الأرجاس ، كقوله (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال (إنك أنت العزيز الحكيم) والعزيز : هو : القادر الذى لا يغلب . والحكيم : هو العالم الذى لا يجهل شيئاً . وإذا كان عالماً قادراً ، كان ما يفعله صواباً ومبرأ عن العبث والسفه ، ولولا كونه كذلك لما صح منه إجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ، ولا انزال الكتاب ، واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من الهضم والذلة ، لأنه إذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ، ولا يجوز أن يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام ، فهو عزيز لا محالة ، وأما الحكيم فاذا أريد به معنى العليم ، فهو من صفات الذات ، فاذا أريد بالعزة : كمال العزة . وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه ، وأريد بالحكمة : أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات ، بل من صفات الفعل ، والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه : أحدها : أن صفات الذات أزلية ، وصفات الفعل ليست كذلك . وثانيها : أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها فى شىء من الاوقات ، وصفات الفعل ليست كذلك . وثالثها : أن صفات الفعل أمور نسبية ، يعتبر فى تحققها صدور الآثار عن الفاعل ، وصفات الذات ليست كذلك ، واحتج النظام على أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال

وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ «١٣٠»

الاله يجب أن يكون حكيما لذاته . وإذا كان حكيما لذاته لم يكن القبيح مقدوراً ، والحكمة لذاتها تنافى فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح ، وما كان محالا لم يكن مقدوراً ، إنما قلنا : الاله يجب أن يكون حكيما لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه ، فحينئذ يلزم أن يكون الاله إلها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال ، وأما أن الحكمة تنافى فعل السفه فذلك أيضا معلوم بالبديهة ، وأما أن مستلزم المنافى مناف فمعلوم بالبديهة ، فاذن الالهية لايمكن تقريرها مع فعل السفه ، وأما أن المحال غير مقدور فبين ، فثبت أن الاله لايقدر على فعل القبيح

والجواب عنه : أما على مذهبنا فليس شيء من الأفعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم

قوله تعالى ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه فى الدنيا وإنه فى الآخرة لمن الصالحين﴾

اعلم أن الله تعالى بعد أن ذكر أمر إبراهيم عليه السلام وما أجراه على يده من شرائف شرائعه التى ابتلاه بها ، ومن بناء بيته وأمره بحج عباد الله إليه ، وما جبله الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم ، وغير ذلك من الامور التى سلف بيانها فى هذه الآية الدالفة عجب الناس فقال (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) والايمان بما أتى من شرائعه فكان فى ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركى العرب لأن اليهود إنما يفتخرون به ويوصلون بالوصلة التى بينهم وبينه من نسب إسرائيل ، والنصارى فافتخارهم ليس إلا بعيسى وهو منتسب من جانب الأم إلى إسرائيل ، وأما قريش فانهم إنما نالوا كل خير فى الجاهلية بالبيت الذى بناه فصاروا لذلك يدعون إلى كتاب الله ، وسائر العرب وهم العدنانيون فرجعهم إلى إسماعيل ، وهم يفتخرون على القحطانيين باسمعيل بما أعطاه الله تعالى من النبوة . فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام ، ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام هو الذى طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول فى آخر الزمان ، وهو الذى تضرع إلى الله تعالى فى تحصيل هذا المقصود ، فالعجب ممن أعظم مفاخره وفضائله الانتساب إلى إبراهيم عليه السلام ثم انه لايؤمن بالرسول الذى هو دعوة إبراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع ، لاشك أن هذا مما يستحق أن يتعجب منه

أما قوله ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ يقال : رغبت من الأمر إذا كرهته ، ورغبت فيه اذا أردته و«من» الاولى استفهام بمعنى الانكار . والثانية بمعنى الذى. قال صاحب الكشاف (من سفه) فى محل الرفع على البدل من الضمير فى يرغب وإنما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك: هل جاءك أحد الازيد

﴿المسئلة الثانية﴾ لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو أن المراد بملة إبراهيم هو الملة التى جاء بها محمد عليه السلام ، لان المقصود من الكلام ترغيب الناس فى قبول هذا الدين ، فلو يخلو إما أن يقال : ان هذه الملة عين ملة ابر هيم فى الاصول والفروع ، أو يقال : هذه الملة هى تلك الملة فى الاصول . أعنى التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ، ولكنهما يختلفان فى فروع الشرائع وكيفية الأعمال

أما الاول . فباطل لانه عليه السلام كان يدعى أن شرعه نسخ كل الشرائع ، فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع

وأما الثانى : فهو لا يفيد المطلوب لأن الاعتراف بالأصول ، أعنى التوحيد والعدل ومكارم الأخلاق والمعاد لايقتضى الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف يتمسك بهذا الكلام فى هذا المطلوب

وسؤال آخر وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم لما اعترف بأن شرع ابراهيم منسوخ ، ولفظ الملة يتناول الأصول والفروع ، فيلزم أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام راغباً أيضاً عن ملة ابراهيم فيلزمه ما ألزم عليهم .

وجوابه : أنه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه تضرع إلى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته ، عبر عن هذا المعنى بأنه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابراهيم عليه السلام محقاً فى مقاله . وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذى هو مطلوب ابراهيم عليه السلام

قال السائل : ان القول ماسلموا أن ابراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى ، وإنما محمد عليه الصلاة والسلام روى هذا الخبر عن ابراهيم عليه السلام ليبنى على هذه الرواية الزام أنه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام ، فاذن لاتثبت نبوته مالم تثبت هذه الرواية ، ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته ، فيفضى إلى الدور وهو ساقط ، سلمنا أن القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس فى هذه الرواية إلا أن ابراهيم طلب من الله تعالى أن يبعث رسولا من ذريته

وذرية إسماعيل ، فكيف القطع بأن ذلك الرسول هو هذا الشخص ؟ فلعله شخص آخر سيجىء بعد ذلك ، وإذا جاز أن تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألفى سنة ، وهو الزمان الذى بين ابراهيم وبين محمد عليهما السلام ، فلم لا يجوز أن تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصاً آخر سوى هذا الشخص المعين ؟

والجواب : عن السؤال الأول : لعل التوراة والانجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ، ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة إلى تكذيبه فى هذه الدعوى . وعن الثانى : أن المعتمد فى إثبات نبوته عليه السلام : ظهور المعجز على يده ، وهو القرآن وإخباره عن الغيوب التى لا يعلمها إلا نبى مثل هذه الحكايات ، ثم ان هذه الحجة تجرى مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب والله تعالى أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى انتصاب (نفسه) قولان : الأول : لأنه مفعول قال المبرد : سفه لازم ، وسفه متعد ، وعلى هذا القول وجوه . الاول : امتهنها واستخف بها ، وأصل السفه الخفة ، ومنه زمام سفيه . والدليل عليه ماجاء فى الحديث «الكبر أن تسفه الحق وتغمص الناس» وذلك أنه إذا رغب عما لايرغب عنه عاقل قط فقد بالغ فى إزالة نفسه وتعجيزها ، حيث خالف بها كل نفس عاقلة : والثانى : قال الحسن :الا من جهل نفسه وخسر نفسه ، وحقيقته أنه لايرغب عن ملة ابراهيم إلا من جهل نفسه فلم يفكر فيها ، فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته ، فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والثالث : أهلك نفسه وأوبقها عن أبى عبيدة . والرابع : أضل نفسه . القول الثانى : أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها . الاول : أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه فى نفسه . الثانى : أنه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفساً ثم أضاف ، وتقديره : الا السفيه ، وذكر النفس تأكيد ، كما يقال : هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة فى سفهه . الثالث : قرىء (الا من سفه نفسه) بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال (ولقد اصطفيناه فى الدنيا) والمراد به : انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة ، وعرفناه الملة التى هى جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى قيام الساعة ، ثم أضيف اليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذى فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك والشرائع ، فليحقق كل ذى لب وعقل أن الراغب عن ملته فهو سفيه ثم بين أنه فى الآخرة عظيم المنزلة ليرغب فى مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ «١٣١»

وقيل فى الآية تقديم وتأخير ، وتقديره : ولقد اصطفيناه فى الدنيا والآخرة وانه لمن الصالحين ، واذا صح الكلام من غير تقديم وتأخير كان أولى. قال الحسن: من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى .

قوله تعالى ﴿اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين﴾

اعلم أن هذا النوع الخامس من الامور التى حكاها الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل:

﴿المسئلة الاولى﴾ موضع «اذ» نصب وفى عامله وجهان :الوجه الاول:أنه نصب باصطفيناه أى اصطفيناه فى الوقت الذى قال له ربه أسلم فكأنه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء ، فكأنه لما أسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد ، علم تعالى من حاله أنه لا يتغير على الاوقات وأنه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لأنه تعالى لا يختار الرسالة إلا من هذا حاله فى البدء والعاقبة ، فاسلامه لله تعالى وحسن إجابته منطوق به . فان قيل : قوله (ولقد اصطفيناه) إخبار عن النفس ، وقوله (إذ قال له ربه أسلم) إخبار عن المغايبة فكيف يعقل أن يكون هذا النظم واحدا ؟ قلنا هذا من باب الالتفات الذى ذكرناه مرارا . الثانى : أنه نصب باضمار اذكر كأنه قيل : اذكر ذلك الوقت ليعلم أنه المصطفى الصالح الذى لا يرغب عن ملة مثله

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الله تعالى متى قال له أسلم ؟ ومنشأ الاشكال أنه إنما يقال له أسلم فى زمان لا يكون مسلما فيه فهل كان إبراهيم عليه السلام غير مسلم فى بعض الأزمنة ليقال له فى ذلك الزمان أسلم ؟ فالأكثرون على أن الله تعالى إنما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ ، وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس ، واطلاعه على أمارات الحدوث فيها ، وإحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها فى الجسمية وأمارات الحدوث ، فلما عرف ربه قال له تعالى : أسلم. قال : أسلمت لرب العالمين . لأنه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل أن عرف ربه ويحتمل أيضا أن يكون قوله (أسلم) كان قبل الاستدلال ، فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول ، بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب فى هذا . كقول الشاعر :

امتلأ الحوض وقال قطنى   مهلا رويدا قد ملأت بطنى

وأصدق دلالة منه قوله تعالى (أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) فجعل

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ «١٣٢»

دلالة البرهان كلاما ، ومن الناس من قال : هذا الأمر كان بعد النبوة . وقوله (أسلم) ليس المراد منه الاسلام والايمان بل أمور أخر ، أحدها : الانقياد لأوامر الله تعالى ، والمسارعة الى تلقيها بالقبول ، وترك الاعراض بالقلب واللسان . وهو المراد من قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) وثانيها : قال الأصم (أسلم) أى أخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الأغيار وثالثها : استقم على الاسلام ، واثبت على التوحيد . كقوله تعالى (فاعلم أنه لاإله إلا الله) ورابعها أن الايمان صفة القلب ، والاسلام صفة الجوارح ، وأن إبراهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه ، وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والأعضاء بقوله (أسلم)

قوله تعالى ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾

اعلم أن هذا هو النوع السادس من الأمور المستحسنة التى حكاها الله عن إبراهيم وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن عامر (وأوصى) بالألف وكذلك هو فى مصاحف المدينة والشام ، والباقون بغير ألف بالتشديد ، وكذلك هو فى مصاحفهم ، والمعنى واحد . إلا أن فى (وصى) دليل مبالغة وتكثير

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى (بها) الى أى شىء يعود ؟ فيه قولان . الأول : أنه عائد الى قوله (أسلمت لرب العالمين) على تأويل الكلمة والجملة ، ونحوه رجوع الضمير فى قوله (وجعلها كلمة باقية) الى قوله (إننى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى) وقوله (كلمة باقية) دليل على أن التأنيث على تأويل الكلمة . القول الثانى : أنه عائد الى الملة فى قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) قال القاضى : وهذا القول أولى من الأول من وجهين . الأول : أن ذلك غير مصرح به ، ورد الاضمار الى المصرح بذكره إذا أمكن ، أولى من رده الى المدلول والمفهوم . الثانى : أن الملة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده إلا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة ، والشهادة وحدها لا تقتضى ذلك والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغبة فى قبول الدين . أحدها : أنه

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ

تعالى لم يقل : وأمر إبراهيم بنيه . بل قال : وصاهم . ولفظ الوصية أوكد من الأمر ، لأن الوصية عند الخوف من الموت ، وفى ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه أشد وأتم ، فاذا عرف أنه عليه السلام فى ذلك الوقت كان مهتما بهذا الأمر متشددا فيه ، كان القوم الى قبوله أقرب . وثانيها: أنه عليه السلام خصص بنيه بذلك ، وذلك لأن شفقة الرجل على أبنائه أكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك فى آخر عمره ، علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره . وثالثها : أنه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ، ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية ، وذلك أيضاً يدل على شدة الاهتمام ورابعها : أنه عليه السلام أطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ، ثم زجرهم أبلغ الزجر عن أن يموتوا غير مسلمين ، وذلك يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الأمر . وخامسها : أنه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية أخرى ، وهذا يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الأمر ، ولما كان إبراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ، ثم عرف أنه كان فى نهاية الاهتمام بهذا الأمر ، عرف حينئذ أن هذا الأمر أولى الأمور بالاهتمام ، وأحراها بالرعاية ، فهذا هو السبب فى أنه خص أهله وأبناءه بهذه الوصية ، وإلا فمعلوم من حال إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو الكل أبدا الى الاسلام والدين

أما قوله (ويعقوب) ففيه قولان . الأول : وهو الأشهر : أنه معطوف على إبراهيم ، والمعنى أنه وصى كوصية إبراهيم . والثانى : قرىء (ويعقوب) بالنصب عطفاً على بنيه ، ومعناه : وصى إبراهيم بنيه ، ونافلته يعقوب ، أما قوله (يا بنى) فهو على إضمار القول عند البصريين ، وعند الكوفيين يتعلق بوصى ، لأنه فى معنى القول ، وفى قراءة أبى وابن مسعود «أن يابنى»

أما قوله ﴿اصطفى لكم الدين﴾ فالمراد أنه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ، ومنعكم عن غيره .

أما قوله (فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) فالمراد بعثهم على الاسلام . وذلك لأن الرجل إذا لم يأمن الموت فى كل طرفة عين ، ثم انه أمر بأن يأتى بالشىء قبل الموت صار مأمورا به فى كل حال لأنه يخشى إن لم يبادر اليه أن تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ، ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه فى الخطر والغرور

قوله تعالى ﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذقال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا

بَعْدِى قَالُوا نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلٰهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ «١٣٣» تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٣٤»

نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون ، تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه بالغ فى وصية بنيه فى الدين والاسلام ، ذكر عقيبه أن يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيدا للحجة على اليهود والنصارى ، ومبالغة فى البيان وفيـــه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن (أم) معناها معنى حرف الاستفهام ، أو حرف العطف ، وهى تشبه من حروف العطف «أو» وهى تأتى على وجهين : متصلة بما قبلها ، ومنقطعة منه . أما المتصلة فاعلم أنك إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ فأنت لا تعلم كون أحدهما عنده ، فتسأل : هل أحد هذين عندك ، فلا جرم كان جوابه : لا أو نعم . أما إذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم أن الكائن عنده زيد أو عمرو ، فسألته عن التعيين قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ أى أعلم أن أحدهما عندك ، لكن أهو هذا أو ذاك ؟ وأما المنقطعة فقالوا : انها بمعنى «بل» مع همزة الاستفهام . مثاله : إذا قال : انها لابل أم شاء . فكأن قائل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقدر أنها إبل فأخبر على مقتضى ظنه أنها الابل . ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر ، وأن يستفهم أنها هل هى شاء أم لا . فالاضراب عن الأول هو معنى «بل» والاستفهام عن أنها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام ، فقولك : انها لابل أم شاء . جار مجرى قولك : انها لابل أهى شاء ؟ فقولك : أهى شاء . كلام مستأنف غير متصل بقوله : انها لابل ، وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك : أزيد عندك أم عمرو ؟ بمعنى أيهما عندك . ولم يكن «ما» بعد «أم» منقطعا عما قبله ، بدليل أن عمرا قرين زيد ، وكفى دليلا على ذلك أنك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول : أيهما عندك ؟ وقد جاء فى كتاب الله تعالى من النوعين كثير . أما المتصلة فقوله تعالى (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها) أى أيكما أشد . وأما المنقطعة فقوله تعالى

(الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ، أم يقولون افتراه) كانه يقول والله أعلم : بل يقولون افتراه . فدل على الاضراب عن الأول والاستفهام عما بعده ، إذ ليس فى الكلام معنى . أى كما كان فى قولك : أزيد عندك أم عمرو ؟ ومن لا يحقق من المفسرين يقولون : ان «أم» ههنا بمنزلة الهمزة . وذلك غير صحيح لما ذكرنا أن «أم» هذه المنقطعة : تتضمن معنى بل . إذا عرفت هذه المقدمة فنقول «أم» فى هذه الآية منفصلة أم متصلة ؟ فيه قولان : الأول : أنها منقطعة عما قبلها ، ومعنى الهمزة فيها الانكار . أى : بل ما كنتم شهداء . «والشهداء» جمع شهيد . بمعنى الحاضر . أى ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت ، والخطاب مع أهل الكتاب ، كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من أن الدين الذى هم عليه دين الرسل : كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الأنبياء بالدين ، ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين ، ولرغبتم فى دين محمد صلى الله عليه وسلم الذى هو نفس ما كان عليه إبراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر الأنبياء عليهم السلام بعده

فان قيل : الاستفهام على سبيل الانكار إنما يتوجه على كلام باطل ، والمحكى عن يعقوب فى هذه الآية ليس كلاما باطلا بل حقا . فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه

قلنا : الاستفهام على سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذى أنكره الله تعالى . فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام (ما تعبدون من بعدى) فهو كلام منفصل ، بل كانه تعالى لما أنكر حضورهم فى ذلك الوقت : شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية .

القول الثانى : فى أن «أم» فى هذه الآية متصلة ، وطريق ذلك أن يقدر قبلها محذوف ، كأنه قيل : أتدعون على الأنبياء اليهودية ، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ؛ يعنى : أن أوائلكم من بنى إسرائيل كانوا مشاهدين له إذ دعا بنيه إلى ملة الاسلام والتوحيد ، وقد علمتم ذلك ، فما لكم تدعون على الأنبياء ماهم منه برآء

أما قوله ﴿إذ قال لبنيه﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال : قوله (إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه) أن «إذ» الأولى وقت الشهداء ، والثانية وقت الحضور

﴿المسألة الثانية﴾ الآية دالة على أن شفقة الأنبياء عليهم السلام على أولادهم كانت فى باب الدين ، وهمتهم مصروفة إليه دون غيره

أما قوله ﴿ماتعبدون من بعدى﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لفظة «ما» لغير العقلاء فكيف أطلقه فى المعبود الحق ؟

وجوابه من وجهين : الأول : أن «ما» عام فى كل شيء ، والمعنى : أى شيء تعبدون . والثانى : قوله (ماتعبدون) كقولك عند طلب الحد والرسم : ما الانسان ؟

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (من بعدى) أما قوله (قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل : الأول : المقلدة . قالوا : إن أبناء يعقوب اكتفوا بالتقليد ، وهو عليه السلام ماأنكره عليهم ، فدل على أن التقليد كاف . الثانى : التعليمية . قالوا لاطريق إلى معرفة الله إلابتعليم الرسول والامام . والدليل عليه هذه الآية ، فانهم لم يقولوا : نعبد الاله الذى دل عليه العقل . بل قالوا : نعبد الاله الذى أنت تعبده وآباؤك يعبدونه وهذا يدل على أن طريق المعرفة هو التعلم

والجواب : كما أنه ليس فى الآية دلالة على أنهم عرفوا الاله بالدليل العقلى ، فليس فيها أيضاً دلالة على أنهم ماأقروا بالاله إلا على طريقة التقليد والتعليم ، ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل ، علمنا أن إيمان القوم ماكان على هذه الطريقة ، بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال ، أقصى مافى الباب أن يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال

والجواب عنه من وجوه : أولها : أن ذلك أخصر فى القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله . وثانيها : أنه أقرب إلى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكأنهم قالوا : لسنا نجرى إلا على مثل طريقتك . فلا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له . وثالثها : لعل هذا إشارة إلى ذكر الدليل على وجود الصانع على ماذكره الله تعالى فى أول هذه السورة فى قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم) وههنا مرادهم بقولهم (نعبد إلهك وإله آبائك) أى : نعبد الاله الذى دل عليه وجودك ووجود آبائك ، وعلى هذا الطريق يكون ذلك إشارة إلى الاستدلال لا إلى التقليد

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : وفى بعض التفاسير أن يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والأوثان ، فخاف على بنيه بعد وفاته ، فقال لهم هذا القول تحريضاً لهم على التمسك بعبادة الله تعالى . وحكى القاضى عن ابن عباس : أن يعقوب عليه السلام جمعهم إليه عندالوفاة ، وهم كانوا يعبدون الأوثان والنيران ، فقال : يابنى ماتعبدون من بعدى ؟ قالوا : نعبد

إلهك وإله آبائك . ثم قال القاضى : هذا بعيـــد لوجهين : الأول : أنهم بادروا إلى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين . الثانى : أنه تعالى ذكر فى الكتاب حال الأسباط من أولاد يعقوب . وأنهم كانوا قوما صالحين ، وذلك لا يليق بحالهم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) عطف بيان لآبائك . قال القفال : وقيل أنه قدم ذكر إسماعيل على إسحاق لأن إسماعيل كان أسن من إسحاق

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : الاخوة والأخوات للأب والأم أو للأب لا يسقطون بالجد ، وهو قول عمر ، وعثمان ، وعلى ، وعبد الله بن مسعود ، وزيد رضى الله عنهم ، وهو قول مالك وأبى يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : انهم يسقطون بالجد . وهو قول أبى بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضى الله عنهم ، ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء ، أما الأولون وهم الذين يقولون : انهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان : أحدهما : أن للجد خير الأمرين : اما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال ، ثم الباقى بين الاخوة والأخوات للذكر مثل حظ الأنثيين . وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعى رضى الله عنه . والثانى : أنه بمنزلة أحد الاخوة مالم تنقصه المقاسمة من السدس . فان نقصته المقاسمة من السدس ، أعطى السدس ، ولم ينقص منه شىء ، واحتج أبو حنيفة على قوله بأن الجد أب والأب يحجب الأخوات والاخوة فيلزم أن يحجبهم الجد ، وإنما قلنا : ان الجد أب للآية والأثر . أما الآية فاثنان هذه الآية وهى قوله تعالى (نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) فأطلق لفظ الأب على الجد

فان قيل : فقد أطلقه فى العم وهو إسماعيل ، مع أنه بالاتفاق ليس بأب

قلنا : الاستعمال دليل الحقيقة ظاهراً ترك العمل به فى حق العم لدليل قام فيـــه ، فيبقى فى الباقى حجة الآية الثانية : قوله تعالى مخبراً عن يوسف عليه السلام (واتبعت ملة آبائى ابراهيم وإسحاق ويعقوب)

وأما الأثر فما روى عطاء عن ابن عباس أنه قال : من شاء لاعنته عند الحجر الأسود ، إن الجد أب ، وقال أيضاً : ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أباً . وإذا ثبت أن الجد أب . وجب أن يدخل تحت قوله تعالى (وورثه أبواه فلأمه الثلث) فى استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه الأب دونهم إذا كان باقياً ، قال الشافعى رضى الله عنه : لا نسلم أن الجد أب ، والدليل عليه وجوه : أحدها : أنكم كما استدللتم بهذه الآيات على أن الجد أب ، فنحن نستدل على أنه ليس بأب بقوله تعالى (ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب) فان الله

تعالى ما أدخل يعقوب فى بنيه ، لأنه ميزه عنهم ، فلو كان الصاعد فى الأبوة أباً لكان النازل فى البنوة ابناً فى الحقيقة ، فلما لم يكن كذلك ثبت أن الجد ليس بأب . وثانيها : لو كان الجد أبا على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حى أن ينفى أن له أبا ، كما لا يصح فى الأب القريب ، ولما صح ذلك . علمنا أنه ليس بأب فى الحقيقة

فان قيل : اسم الأبوة وإن حصل فى الكل إلا أن رتبة الأدنى أقرب من رتبة الأبعد فلذلك صح فيه النفى .

قلنا : لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعاً ، لم يكن الترتيب فى الوجود سبباً لنفى اسم الأب عنه . وثالثها : لو كان الجد أباً على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف أما وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير . ورابعها : لو كان الجد أباً ، ولا شك أن الصحابة عارفون باللغة ، لما كانوا يختلفون فى ميراث الجد ، ولو كان الجد أباً لكانت الجدة أما ، ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة فى ميراث الجدة حتى يحتاج أبو بكر رضى الله عنه إلى السؤال عنه ، فهذه الدلائل دلت على أن الجد ليس بأب .وخامسها : قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) فلو كان الجد أباً لكان ابن الابن ابناً لا محالة ، فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الجد ليس بأب . فأما الآيات التى تمسكتم بها فى بيان أن الجد أب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه : أولها : أنه قرأ أبى (وإله ابراهيم) بطرح آبائك إلا أن هذا لا يقدح فى الغرض ، لأن القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة ، بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ الأب على الجد وعلى العم ، وقال عليه الصلاة والسلام فى العباس : هذا بقية آبائى . وقال : ردوا على أبى . فدلنا ذلك على أنه ذكره على سبيل المجاز ، والدليل عليه ماقدمنا أنه يصح نفى اسم الأب عن الجد ، ولو كان حقيقة لما كان كذلك ، وأما قول ابن عباس فانما أطلق الاسم عليه نظراً إلى الحكم الشرعى لا إلى الاسم اللغوى لأن اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿إلهاً واحداً﴾ فهو بدل من (إله آبائك) كقوله (بالناصية ناصية كاذبة) أو على الاختصاص ، أى تريد باله آبائك إلهاً واحداً ، أما قوله (ونحن له مسلمون) ففيه وجوه : أحدها: أنه حال من فاعل نعبد ، أو من مفعوله ، لرجوع الهاء اليه فى «له» وثانيها : يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبد . وثالثها : أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة ، أى ومن حالنا أنا له مسلمون مخلصون للتوحيد ، أو مذعنون .

أما قوله تعالى ﴿تلك أمة قد خلت﴾ فهو اشارة إلى من ذكرهم الله تعالى فى الآية المتقدمة ، وهم ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون و «الأمة» الصنف «خلت» سلفت ومضت وانقرضت . والمعنى أنى اقتصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة إلى الاسلام ، فليس لكم نفع فى سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه ، فان أنتم فعلتم ذلك انتفعتم ، وإن أبيتم لم تنتفعوا بأفعالهم ، والآية دالة على مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على بطلان التقليد ، لأن قوله (لها ما كسبت) يدل على أن كسب كل أحد يختص به ولا ينتفع به غيره ، ولو كان التقليد جائزاً لكان كسب المتبوع نافعاً للتابع ، فكأنه قال : إنى ما ذكرت حكاية أحوالهم طلباً منكم أن تقلدوهم ، ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا أن ما كانوا عليه من الملة هو الحق

﴿المسألة الثانية﴾ الآية دالة على ترغيبهم فى الايمان ، واتباع محمد عليه الصلاة والسلام ، وتحذيرهم من مخالفته

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية دالة على أن الأبناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من ان صلاح آبائهم ينفعهم ، وتحقيقه ما روى عنه عليه السلام أنه قال «ياصفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ، ائتونى يوم القيامة بأعمالكم لا بأنسابكم فانى لا أغنى عنكم من الله شيئاً» وقال «ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه» وقال الله تعالى (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) وقال تعالى (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به) وكذلك قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى) وقال (فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم)

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية تدل على بطلان قول من يقول : الأبناء يعذبون بكفر آبائهم . وكان اليهود يقولون : انهم يعذبون فى النار لكفر آبائهم باتخاذ العجل . وهو قوله تعالى (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وهى أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دالة على أن العبد مكتسب ، وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة فى تفسير الكسب ، أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسبا : دخول شىء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ، ثم بعد اتفاقهم على هذا الأصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات . أحدها : وهو قول الأشعرى رضى الله عنه أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير القدرة فى المقدور ، بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى ، كما أن العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى ، لكن الشىء الذى حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب . وثانيها

أن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ، ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية ، وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة . وهو قول أبي بكر الباقلانى . وثالثها : أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة ، إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما ، وكأن فعل العبد وقع باعانة الله ، فهذا هو الكسب ، وهذا يعزى إلى أبي إسحق الاسفرايني ، لأنه يروى عنه أنه قال الكسب والفعل الواقع بالمعين

أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة ، فهم فريقان : الأول : الذين يقولون بأن القدرة مع الداعى توجب الفعل ، فالله تعالى هو الخالق للكل ، بمعنى أنه سبحانه وتعالى هو الذى وضع الأسباب المؤدية الى دخول هذه الأفعال فى الوجود ، والعبد هو المكتسب ، بمعنى أن المؤثر فى وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به ، وهذا مذهب إمام الحرمين رحمه الله تعالى ، اختاره فى الكتاب الذى سماه بالنظامية ، ويقرب قول أبي الحسين البصرى منه وان كان لا يصرح به

الفريق الثانى من المعتزلة ، وهم الذين يقولون : القدرة مع الداعى لا توجب الفعل ، بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وهذا هو الفعل والكسب ، قالت المعتزلة للاشعرى : إذا كان مقدور العبد واقعاً بخلق الله تعالى ، فاذا خلقه فيه : استحال من العبد أن لا يتصف فى ذلك الوقت بذلك الفعل ، واذا لم يخلقه فيه : استحال منه فى ذلك الوقت أن يتصف به . وإذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ، ولا معنى للقادر إلا ذلك ، فالعبد البتة غير قادر ، وأيضا فهذا الذى هو مكتسب العبد اما أن يكون واقعاً بقدرة الله ، أو لم يقع البتة بقدرة الله ، أو وقع بالقدرتين معاً ، فان وقع بقدرة الله تعالى : لم يكن العبد فيه مؤثراً فكيف يكون مكتسبا له ؟ وان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب . وان وقع بالقدرتين معاً فهذا محال ، لأن قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع ، فعند تعلق قدرة الله تعالى به ، فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر ، وأما قول الباقلانى فضعيف ، لان المحرم من الجلوس فى الدار المغصوبة ليس إلا شغل تلك الأحياز ، فهذا الشغل إن حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهى عنه قد خلقه الله تعالى فيه ، وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق ، وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب ، وأما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا أن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير ، فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة . قال أهل السنة : كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال . لوجوه : أولها : أن العبد لو كان موجداً لأفعاله ، لكان عالما بتفاصيل فعله . وهو غير عالم بتلك التفاصيل ، فهو غير موجد لها . وثانيها : لو كان العبد موجداً لفعل نفسه : لما وقع إلا ما أراده العبد ، وليس كذلك ، لأن الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل إلا الجهل . وثالثها : لو كان العبد موجداً لفعل نفسه ؛ لكان كونه موجداً لذلك الفعل زائداً على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لأنه يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع

وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «١٣٥»

الذهول عن كون العبد موجداً له ، والمعقول غير المغفول عنه ، ثم تلك الموجدية حادثة ، فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها إلى موجدية أخرى ، ولزم التسلسل وهو محال ، وان كان بالله تعالى والاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل إلى الله تعالى ، ولا يلزمنا ذلك فى موجدية الله تعالى لانه قديم ، فكانت موجديته قديمة ، فلا يلزم افتقار تلك الموجدية إلى موجدية أخرى .

هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين فى الألفاظ والمعانى كثيرة والله الهادى

قوله تعالى ﴿ وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدلائل التى تقدمت : صحة دين الاسلام . حكى بعدها أنواعا من شبه المخالفين الطاعنين فى الاسلام .

﴿الشبهة الأولى﴾ حكى عنهم أنهم قالوا (كونوا هودا أو نصارى تهتدوا) ولم يذكروا فى تقرير ذلك شبهة ، بل أصروا على التقليد ، فأجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه : الأول : ذكر جوابا إلزامياً وهو قوله (قل بل ملة إبراهيم حنيفا) وتقرير هذا الجواب أنه إن كان طريق الدين التقليد ، فالأولى فى ذلك اتباع ملة إبراهيم ، لأن هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين إبراهيم والأخذ بالمتفق أولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول فى الدين على التقليد ، فكأنه سبحانه قال : ان كان المعول فى الدين على الاستدلال والنظر ، فقد قدمنا الدلائل ، وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى

فان قيل : أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعى أنه على دين إبراهيم عليه السلام

قلنا: لما ثبت أن إبراهيم كان قائلا بالتوحيد ، وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث ، واليهود يقولون بالتشبيه ، فثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم عليه السلام ، وأن محمدا عليه السلام لما دعا الى التوحيد ، كان هو على دين إبراهيم

ولنرجع الى تفسير الالفاظ : أما قوله (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) فلا يجوز أن يكون

المراد به التخيير ، إذ المعلوم من حال اليهود أنها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية ، بل تزعم أنه كفر . والمعلوم من حال النصارى أيضا ذلك ، بل المراد أن اليهود تدعو الى اليهودية ، والنصارى الى النصرانية ، فكل فريق يدعو الى دينه ، ويزعم أنه الهدى ، فهذا معنى قوله (تهتدوا) أى انكم إذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة . أما قوله (بل ملة إبراهيم) فى انتصاب ملة أربعة أقوال : الأول : لأنه عطف فى المعنى على قوله (كونوا هودا أو نصارى) وتقديره قالوا : اتبعوا اليهودية . قل بل اتبعوا ملة إبراهيم . الثانى : على الحذف : تقديره بل نتبع ملة إبراهيم ، الثالث : تقديره : بل نكون أهل ملة إبراهيم . فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، كقوله (واسأل القرية) أى أهلها . الرابع : التقدير . بل اتبعوا ملة إبراهيم ، وقرأ الأعرج (ملة إبراهيم) بالرفع أى ملته ملتنا ، أو ديننا ملة إبراهيم ، وبالجملة فأنت بالخيار فى أن تجعله مبتدأ أو خبرا

أما قوله (حنيفا) ففيه مسألتان :

(المسأله الأولى) لأهل اللغة فى الحنيف قولان : الأول : أن الحنيف هو المستقيم ، ومنه قيل للاعرج : أحنف . تفاؤلا بالسلامة ، كما قالوا للديغ : سليم . وللمهلكة : مفازة . قالوا : فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه فى شىء فهو حنيف ، وهو مروى عن محمد بن كعب القرظى . الثانى : أن الحنيف المائل . لأن الأحنف هو الذى يميل كل واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها . وتحنف إذا مال ، فالمعنى أن إبراهيم عليه السلام حنف إلى دين الله ، أى مال إليه ، فقوله (بل ملة إبراهيم حنيفا) أى مخالفاً لليهود والنصارى منحرفا عنهما ، وأما المفسرون فذكروا عبارات : أحدها : قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت . وثانيها : أنها اتباع الحق . عن مجاهد ، وثالثها : اتباع إبراهيم فى شرائعه التى هى شرائع الاسلام . ورابعها : إخلاص العمل . وتقديره : بل نتبع ملة إبراهيم التى هى التوحيد . عن الاصم . قال القفال : وبالجملة فالحنيف اقب لمن دان بالاسلام كسائر ألقاب الديانات ، وأصله من إبراهيم عليه السلام

(المسألة الثانية) فى نصب حنيفاً قولان : أحدهما : قول الزجاج أنه نصب على الحال من إبراهيم ، كقولك : رأيت وجه هند قائمة : الثانى : أنه نصب على القطع ، أراد بل ملة إبراهيم الحنيف . فلما سقطت الألف واللام ، لم تتبع النكرة المعرفة ، فانقطع منه فانتصب . قاله نحاة الكوفة .

أما قوله (وما كان من المشركين) ففيه وجوه : أحدها : أنه تنبيه على أن فى مذهب اليهود والنصارى شركاء على ما بيناه ، لأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم : عزير بن الله، والنصارى قالوا :

قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ «١٣٦»

المسيح ابن الله ، وذلك شرك . وثانيها : أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ، ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة ، من حج البيت والختان وغيرهما . فمن دان بذلك فهو حنيف ، وكان العرب تدين بهذه الأشياء . ثم كانت تشرك ، فقيل من أجل هذا (حنيفاً وما كان من المشركين) ونظيره قوله (حنفاء لله غير مشركين به) وقوله (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال القاضي: الآية تدل على أن للواحد منا أن يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله إفحاماله ، وان لم يكن ذلك حجة فى نفسه لأن من المعلوم أنه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بأمثال هذه الكلمات، بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التى ظهرت عليه، لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بها وأزاح العلة ، ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم ، فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه ، فقال : إن كان الدين بالاتباع ، فالمتفق عليه وهو ملة ابراهيم عليه السلام أولى بالاتباع ولقائل أن يقول : اليهود والنصارى ان كانوا معترفين بفضل ابراهيم ، ومقرين أن ابراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث ، امتنع أن يقولوا بذلك ، بل لابد وأن يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ، ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن فى دعوتهم اليه فائدة ، وإن كانوا منكرين فضل ابراهيم أو كانوا مقرين به ، لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقاً عليه ، فحينئذ لا يصح إلزام القول بأن هذا متفق عليه ، فكان الأخذ به أولى

والجواب : أنه كان معلوماً بالتواتر أن ابراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى ، فلما صح عن اليهود والنصارى أنهم قالوا بذلك ، ثبت أن طريقتهم مخالفة لطريقة ابراهيم عليه السلام

قوله تعالى ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلى أولا ، ذكر بعده جواباً برهانياً فى هذه الآية ، وهو أن الطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ، ولما ظهر المعجز على يد

محمد صلى الله عليه وسلم : وجب الاعتراف بنبوته ، والايمان برسالته ، فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد : يوجب المناقضة فى الدليل . وأنه ممتنع عقلا ، فهذا هو المراد من قوله (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا) إلى آخر الآية . وهذا هو الغرض الأصلى من ذكر هذه الآية. فان قيل : كيف يجوز الايمان بابراهيم وموسى وعيسى مع القول بأن شرائعهم منسوخة

قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقاً فى زمانه ، فلا يلزم منا المناقضة . أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه ، وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده ، فحينئذ يلزمهم المناقضة ، فظهر الفرق . ثم نقول فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أن الله تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا (كونوا هوداً أو نصارى) ذكر فى مقابلته للرسول عليه السلام (قل بل ملة ابراهيم) ثم قال لأمته (قولوا آمنا بالله) وهذا قول الحسن وقال القاضى قوله (قولوا آمنا بالله) يتناول جميع المكلفين . أعنى النبى عليه السلام وأمته ، والدليل عليه وجهان : أحدهما : أن قوله (قولوا) خطاب عام فيتناول الكل . الثانى : أن قوله (وما أنزل الينا) لا يليق إلا به صلى الله عليه وسلم ، فلا أقل من أن يكون هو داخلا فيه ، واحتج الحسن على قوله بوجهين الأول : أنه عليه السلام أمر من قبل بقوله (قل بل ملة إبراهيم) الثانى : أنه فى نهاية الشرف ، والظاهر إفراده بالخطاب

والجواب : أن هذه القرائن وإن كانت محتملة إلا أنها لا تبلغ فى القوة إلى حيث تقتضى تخصيص عموم قوله (قولوا آمنا بالله) أما قوله (قولوا آمنا بالله) فانما قدمه لأن الايمان بالله أصل الايمان بالشرائع ، فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبياً أو كتاباً ، وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى : الكتاب والسنة

أما قوله ﴿والأسباط﴾ قال الخليل : السبط فى بنى إسرائيل كالقبيلة فى العرب ، وقال صاحب الكشاف السبط الحافد ، وكان الحسن والحسين سبطى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأسباط : الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذرارى أبنائه الاثنى عشر

أما قوله ﴿لا نفرق بين أحد منهم﴾ ففيه وجهان ، الأول : أنا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض . فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز ، الثانى : لا نفرق بين أحد منهم . أى لا نقول : إنهم متفرقون فى أصول الديانات ، بل هم مجتمعون على الأصول التى هى الاسلام ، كما قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) والوجه الأول أليق بسياق الآية

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١٣٧»

أما قوله ﴿ونحن له مسلمون﴾ فالمعنى ان إسلامنا لأجل طاعة الله تعالى لا لأجل الهوى ، وإذا كان كذلك فهو يقتضى أنه متى ظهر المعجز وجب الايمان به ، فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول ، والبعض بالرد ، فذلك يدل على أن المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له ، بل اتباع الهوى والميل

قوله تعالى ﴿فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فانما هم فى شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح فى الدين ، وهو أن يعترف الانسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته ، وأن يحترز فى ذلك عن المناقضة : رغبهم فى مثل هذا الايمان فقال (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا)

أما قوله ﴿بمثل ما آمنتم به﴾ ففيه إشكال . وهو أن الذى آمن به المؤمنون ليس له مثل .

وجوابه من وجوه : أحدها : أن المقصود منه التثبيت . والمعنى : ان حصلوا ديناً آخر مثل دينكم ومساوياً له فى الصحة والسداد فقد اهتدوا ، ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين فى السداد ، استحال الاهتداء بغيره ، ونظيره قولك للرجل الذى تشير عليه : هذا هو الرأى والصواب ، فان كان عندك رأى أصوب منه فاعمل به . وقد علمت أن لا أصوب من رأيك ، ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على أن ما رأيت لا رأى وراءه ، وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين فى السداد ، لأن هذا الدين مبناه على أن كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته ، وكل ما غاير هذا الدين لا بد وأن يشتمل على المناقضة ، والمتناقض يستحيل أن يكون مساويا لغير المتناقض فى السداد والصحة . وثانيها : أن المثل صلة فى الكلام ، قال الله تعالى (ليس كمثله شىء) أى ليس كهو شىء . وقال الشاعر : وصاليات ككما يؤثفين . وكانت أم الأحنف ترقصه وتقول :

والله لولا حنف برجله ودقة فى ساقه من هزله ماكان منكم أحد كمثله

وثالثها : أنكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف ، فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من

غير تصحيف وتحريف ، فقد اهتدوا لأنهم يتوصلون به إلى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . ورابعها : أن يكون قوله (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به) أى فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا ، فالتمثيل فى الآية بين الايمانين والتصديقين ، وروى محمد بن جرير الطبرى أن ابن عباس قال : لاتقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ، ولكن قولوا فان آمنوا بالذى آمنتم به . قال القاضى : لاوجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلبس . لأن ذلك إن جعله المرء مذهباً لزمه أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات ، وذلك محظور . والوجه الأول فى الجواب هو المعتمد .

أما قوله (فقد اهتدوا) فالمراد فقد عملوا بما هدوا اليه وقبلوه . ومن هذا حاله يكون ولياًلله داخلا فى أهل رضوانه ، فالآية تدل على أن الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء ، وتلك الهداية لايمكن حملها إلا على الدلائل التى نصبها الله تعالى وكشف عنها ، وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر مايلحقهم ان تولوا ، فقال (وإن تولوا فانما هم فى شقاق) وفى الشقاق بحثان

﴿البحث الاول﴾ قال بعض أهل اللغة : الشقاق مأخوذ من الشق .كانه صار فى شق غير شق صاحبه بسبب العداوة ، وقد شق عصا المسلمين : إذا فرق جماعتهم وفارقها . ونظيره : المحادة . وهى أن يكون هذا فى حد وذاك فى حد آخر ، والتعادى مثله ، لان هذا يكون فى عدوة وذاك عدوة ، والمجانبة أن يكون هذا فى جانب : وذاك فى جانب آخر ، وقال آخرون ، إنه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على مايشق على صاحبه ويؤذيه ، قال الله تعالى (وإن خفتم شقاق بينهما) أى فراق بينهما فى الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر

﴿البحث الثانى﴾ قوله (وإن تولوا فانما هم فى شقاق) أى ان تركوا مثل هذا الايمان . فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق ، وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ، ثم للمفسرين عبارات : أولها : قال ابن عباس رضى الله عنهما (فانما هم فى شقاق) فى خلاف مذ فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل . فصاروا مخالفين لله . وثانيها . قال أبو عبيدة ومقاتل (فى شقاق) أى فى ضلال . وثالثها : قال ابن زيد : فى منازعة ومحاربة ورابعها : قال الحسن : فى عداوة قال القاضى : ولا يكاد يقال فى المعاداة على وجه الحق ، أو المخالفة التى لاتكون معصية انه شقاق وانما يقال ذلك فى مخالفة عظيمة توقع صاحبها فى عداوة الله وغضبه ولعنه ، وفى استحقاق النار ، فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم ، وصار وصفهم بذلك دليلا على أن القوم معادون للرسول مضمرون له السؤال ، مترصدون لايقاعه فى المحن . فعند

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ «١٣٨»

هذا آمنه الله تعالى من كيدهم ، وآمن المؤمنين من شرهم ومكرهم ، فقال (فسيكفيكهم الله) تقوية لقلبه وقلب المؤمنين، لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية فى أمر : حصلت الثقة به قال المتكلمون : هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزاً دالا على صدقه، وانما قلنا انه اخبار عن الغيب . وذلك لأنا وجدنا مخبر هذا القول على ماأخبر به لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى، ونصره عليهم، حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم . فصاروا أذلاء فى أيديهم ، يؤدون إليهم الخراج والجزية . اولا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم. وانما قلنا انه معجز لان المتخرص لا يصيب فى مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون : لا نسلم أن هذا معجز . وذلك لأن المعجز هو الذى يكون ناقضا للعادة ، وقدجرت العادة بأن كل من كان مبتلى بايذاء غيره فانه يقال له : اصبر فان الله يكفيك شره . ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى ، وإذا كان هذا معتاداً فكيف يقال : انه معجز . وأيضا لعله توصل الى ذلك برؤيا رآها ، وذلك مما لا سبيل الى دفعه ، فان المنجمين يقولون : من كان سهم الغيب فى طالعه فانه يأتى بمثل هذه الأخبار وان لم يكن نبياً . والجواب : أنه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ، أن هذا الاخبار وحده معجز ، بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع ، والاخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل ، مما لا يتأتى من المتخرص الكاذب ، ثم انه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة ، أتبعه بما يدل على أن ما يسرون وما يعلنون من هذا الأمر لا يخفى عليه تعالى فقال (وهو السميع العليم) وفيه وجهان : الأول : أنه وعيد لهم . والمعنى أنه يدرك ما يضمرون ويقولون ، وهو عليم بكل شيء ، فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر إلا وهو قادر على كفايته إياهم فيه . الثانى : أنه وعد للرسول عليه السلام ، يعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك ، وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك ، واحتج الأصحاب بقوله (وهو السميع العليم) على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لأن قوله (عليم) بناء مبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات ، فلو كان كونه سميعاً عبارة عن علمه بالمسموعات ، لزم التكرار ، وأنه غير جائز ، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمرا زائدا على وصفه بكونه عليما ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب الثانى وهو أن ذكر مايدل على صحة هذا الدين، ذكر بعده مايدل على أن دلائل هذا الدين واضحة جلية ، فقال (صبغة الله) ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الصبغ ما يلون به الثياب ، ويقال : صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات ، صبغاً بفتح الصاد وكسرها لغتان «والصبغة» فعلة من صبغ . كالجلسة من جلس وهى الحالة التى يقع عليها الصبغ ، ثم اختلفوا فى المراد بصبغة الله على أقوال : الأول : أنه دين الله وذكروا فى أنه لم سمى دين الله بصبغة الله وجوها : أحدها : أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم فى ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون : هو تطهير لهم . وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال : الآن صار نصرانيا . فقال الله تعالى : اطلبوا صبغة الله ، وهى الدين والاسلام ، لا صبغتهم . والسبب فى إطلاق لفظ الصبغة على الدين : طريقة المشاكلة . كما تقول لمن يغرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم : اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظباً على الكرم . ونظيره قوله تعالى (إنما نحن مستهزؤن الله يستهزىء بهم ، يخادعون الله وهو خادعهم ، ومكروا ومكر الله ، وجزاء سيئة سيئة مثلها ، ان تسخروا منا فانا نسخر منكم) وثانيها : اليهود تصبغ أولادها يهودا ، والنصارى تصبغ أولادها نصارى ، بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون فى قلوبهم . عن قتادة : قال ابن الانبارى : يقال فلان يصبغ فلانا فى الشىء أى يدخله فيه ويلزمه إياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب . وأنشد ثعلب :

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا إذا أنت لم يصبغك فى الشر صابغ

وثالثها : سمى الدين صبغة لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة ، قال الله تعالى (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) ورابعها : قال القاضى : قوله (صبغة الله) متعلق بقوله (قولوا آمنا بالله) الى قوله (ونحن له مسلمون) فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى . ليبين أن المباينة بين هذا الدين الذى اختاره الله ، وبين الدين الذى اختاره المبطل ظاهرة جلية ، كما تظهر المباينة بين الألوان والأصباغ لذى الحس السليم . القول الثانى : أن صبغة الله : فطرته . وهو كقوله (فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله) ومعنى هذا الوجه أن الانسان موسوم فى تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة ، والآثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق ، فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة . قال القاضى : من حمل قوله (صبغة الله) على الفطرة فهو مقارب فى المعنى ، لقول من يقول : هو دين الله لأن الفطرة التى أمروا بها هو الذى تقتضيه الأدلة من عقل وشرع ، وهو الدين أيضاً ، لكن الدين أظهر . لأن المراد على ما بينا هو الذى وصفوا أنفسهم به فى قوله (قولوا آمنا بالله) فكأنه تعالى قال فى ذلك : ان دين الله الذى ألزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة وإذا حمل الكلام على ماذكرناه لم يكن لقول من يقول : إنما قال ذلك

قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ «١٣٩»

لعادة جارية لليهود والنصارى فى صبغ يستعملونه فى أولادهم معنى. لأن الكلام إذا استقام على أحسن الوجوه بدونه فلافائدة فيه، ولنذكر الآن بقية أقوال المفسرين:

﴿القول الثالث﴾ ان صبغة الله هى الختان. الذى هو تطهير، أى كما أن المخصوص الذى للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان تطهير للمسلمين عن أبى العالية

﴿القول الرابع﴾ انه حجة الله. عن الأصم. وقيل: انه سنة الله. عن أبى عبيدة. والقول الجيد هو الأول. والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ فى نصب صبغة أقوال: أحدها: أنه بدل من ملة وتفسير لها. الثانى: اتبعوا صبغة الله. الثالث: قال سيبويه: انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله (آمنا بالله) كما انتصب وعد الله عما تقدمه

أما قوله (ومن أحسن من الله صبغة) فالمراد أنه يصبغ عباده بالايمان، ويطهرهم به من أوساخ الكفر، فلا صبغة أحسن من صبغته

أما قوله تعالى (ونحن له عابدون) فقال صاحب الكشاف: انه عطف على (آمنا بالله) وهذا يرد قول من يزعم أن صبغة الله بدل من ملة إبراهيم، أو نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم، وانتصابها على أنها مصدر مؤكد هو الذى ذكره سيبويه، والقول ماقالت حذام

قوله تعالى ﴿قل أتحاجوننا فى الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون﴾

اعلم أن فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى تلك المحاجة وذكروا وجوها: أحدها: أن ذلك كان قولهم أنهم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم، والمعنى: أتجادلوننا فى أن الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم، وتقولون: لو أنزل الله على أحد لأنزل عليكم، وترونكم أحق بالنبوة منا. وثانيها: قولهم: نحن أحق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان. وثالثها: قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وقولهم (كونوا هودا أو نصارى تهتدوا) عن الحسن. ورابعها: (أتحاجوننا فى الله) أى: أتحاجوننا فى دين الله

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «١٤٠»

﴿المسألة الثانية﴾ هذه المحاجة كانت مع من؟ ذكروا فيه وجوها: أحدها: أنه خطاب لليهود والنصارى. وثانيها: أنه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) والعرب كانوا مقرين بالخالق. وثالثها: أنه خطاب مع الكل، والقول الأول أليق بنظم الآية.

أما قوله (وهو ربنا وربكم) ففيه وجهان: الأول: أنه أعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها، فلا تعترضوا على ربكم، فان العبد ليس له أن يعترض على ربه، بل يجب عليه تفويض الأمر بالكلية له. الثاني: أنه لا نسبة لكم الى الله تعالى إلا بالعبودية، وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم. فلم ترجحون أنفسكم علينا، بل الترجيح من جانبنا لأنا مخلصون له فى العبودية، ولستم كذلك، وهو المراد بقوله (ونحن له مخلصون) وهذا التأويل أقرب.

أما قوله تعالى (لنا أعمالنا ولكم أعمالكم) فالمراد منه: النصيحة فى الدين. كأنه تعالى قال لنبيه: قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة، أى لا يرجع الى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر، وإنما المراد نصحكم وإرشادكم الى الأصلح، وبالجملة فالانسان إنما يكون مقبول القول إذا كان خاليا عن الأغراض الدنيوية، فاذا كان لشىء من الأغراض لم ينجع قوله فى القلب البتة، فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق، وأما معنى الاخلاص فقدم تقدم

قوله تعالى ﴿أم تقولون ان إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون﴾

اعلم أن فى الآية مسألتين:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحمزة والكسائى وحفص عن عاصم (أم تقولون) بالتاء على المخاطبة، كأنه قال: أتحاجوننا أم تقولون. والباقون بالياء على أنه اخبار عن اليهود والنصارى

فعلى الأول يحتمل أن تكون «أم» متصلة . وتقديره : بأى الحجتين تتعلقون فى أمرنا ، أبالتوحيد فنحن موحدون ، أم باتباع دين الأنبياء فنحن متبعون ؟ وأن تكون منقطعة بمعنى : بل أتقولون والهمزة للانكار أيضا ، وعلى الثانى تكون منقطعة لانقطاع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الأول ، كأنه قيل : أتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى

﴿المسألة الثانية﴾ إنما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه : أحدها : لأن محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات ، وقد أخبر عن كذبهم فى ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها : شهادة التوراة والانجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والحنيفية . وثالثها : أن التوراة والانجيل أنزلا بعدهم . ورابعها : أنهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ، ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه ، لا جرم أورد الله هذا الكلام فى معرض الاستفهام على سبيل الانكار ، والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله فى نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون

أما قوله ﴿قل أأنتم أعلم أم الله﴾ فمعناه أن الله أعلم وخبره أصدق ، وقد أخبر فى التوراة والانجيل وفى القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية

فان قيل : إنما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام ؟

قلنا : من قال انهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر . ومن قال : علموا وجحدوا . فمعناه أن منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم أن الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع إقراره بأن الله أعلم

أما قوله ﴿ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله﴾ ففيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن فى الآية تقديما وتأخيرا ، والتقدير : ومن أظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده . كقولك : ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة . والمعنى : لو كان إبراهيم وبنوه هود أو نصارى ، ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم شهادة أظلم منه . لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب ، علمنا أنه ليس الأمر كذلك . وثانيها : ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى أن كتمتم هذه الشهادة من الله . فمن فى قوله (من الله) تتعلق بالكاتم على القول الأول ، وبالمكتوم منه على القول الثانى ، كأنه قال : ومن أظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها . وثالثها : أن يكون «من» فى قوله (من الله) صلة الشهادة . والمعنى : ومن أظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها وأخفاها . كقول الرجل لغيره : عندى شهادة منك . أى شهادة سمعتها منك ، وشهادة جاءتنى من جهتك ومن عندك

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٤١»

أما قوله (وما الله بغافل عما تعملون) فهو الكلام الجامع لكل وعيد، ومن تصور أنه تعالى عالم بسره واعلانه ولا يخفى عليه خافية، وأنه من وراء مجازاته إن خيرا فخير وإن شرا فشر، لا يمضى عليه طرفة عين إلا وهو حذر خائف. ألا ترى أن أحدنا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعد عليه الأنفاس، لكان دائم الحذر والوجل، مع أن ذلك الرقيب لا يعرف إلا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذى يعلم السر وأخفى إذا هدد وأوعد بهذا الجنس من القول

قوله تعالى ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما حاج اليهود فى هؤلاء الأنبياء، عقبه بهذه الآية لوجوه: أحدها: ليكون وعظاً لهم وزجراً حتى لا يتكلوا على فضل الآباء، فكل واحد يؤخذ بعمله. وثانيها: أنه تعالى بين أنه متى لا يستنكر أن يكون فرضكم عين فرضهم، لاختلاف المصالح لم يستنكر أن تختلف المصالح، فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة إلى ملة أخرى. وثالثها: أنه تعالى لما ذكر حسن طريقة الأنبياء الذين ذكرهم فى هذه الآيات، بين أن الدليل لا يتم بذلك بل كل إنسان مسئول عن عمله، ولا عذر له فى ترك الحق بأن توهم أنه متمسك بطريقة من تقدم لأنهم أصابوا أم أخطئوا، لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم، لئلا يتوهم أن طريقة الدين التقليد

فان قيل: لم كررت الآية؟ قلنا. فيه قولان: أحدهما: أنه عنى بالآية الاولى: إبراهيم ومن ذكر معه. والثانية أسلاف اليهود. قال الجبائى قال القاضى: هذا بعيد لأن أسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح، وموضع الشبهة فى هذا القول أن القوم لما قالوا فى إبراهيم وبنيه: انهم كانوا هودا فكأنهم قالوا: انهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود. فصار سلفهم فى حكم المذكورين، فجاز أن يقول (تلك أمة قد خلت) ويعينهم. ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو إبراهيم وبنوه، فقوله (تلك أمة) يجب أن يكون عائدا اليهم. والقول الثانى: أنه متى اختلفت الأوقات والأحوال والمواطن، لم يكن التكرار عبثا، فكأنه تعالى قال: ماهذا إلا بشر. فوصف هؤلاء الأنبياء فيما أنتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد فى هذا الجنس، فعليكم بترك الكلام فى تلك الأمة فلها ما كسبت، وانظروا فيما دعاكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام فان ذلك أنفع لكم، وأعود عليكم، ولا تسئلون إلا عن عملكم

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِى كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١٤٢»

قوله تعالى ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾

اعلم أن هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التى ذكرها اليهود والنصارى طعنا فى الاسلام: فقالوا: النسخ يقتضى إما الجهل أو التجهيل، وكلاهما لا يليق بالحكيم: وذلك لأن الأمر اما أن يكون خاليا عن القيد، واما أن يكون مقيدا بلا دوام، واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام. فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل إلا مرة واحدة. فلا يكون ورود الأمر بعد ذلك على خلافه ناسخا، وان كان مقيدا بقيد اللادوام فهنا ظاهر أن الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له، وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الأمر يعتقد فيه أنه يبقى دائما مع أنه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك، فهنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك. وان كان عالما بأنه لا يبقى دائما مع أنه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما: كان ذلك تجهيلا، فثبت أن النسخ يقتضى إما الجهل أو التجهيل، وهما محالان على الله تعالى. فكان النسخ منه محالا، فالآتى بالنسخ فى أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا، فبهذا الطريق توصلوا بالقدح فى نسخ القبلة إلى الطعن فى الاسلام، ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا: انا إذا جوزنا النسخ إنما نجوزه عند اختلاف المصالح، وههنا الجهات متساوية فى أنها لله تعالى ومخلوقة له، فتغيير القبلة من جانب إلى جانب فعل خال عن المصلحة، فيكون عبثا، والعبث لا يليق بالحكيم، فدل هذا على أن هذا التغيير ليس من الله تعالى، فتوصلوا بهذا الوجه إلى الطعن فى الاسلام

ولنتكلم الآن فى تفسير الألفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذى قرره الله تعالى فى كتابه الكريم

أما قوله ﴿سيقول السفهاء﴾ ففيه قولان: الأول: وهو اختيار القفال: أن هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهراً لكنه قد يستعمل فى الماضى أيضاً، كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول: أنا أعلم أنهم سيطعنون على فيما فعلت. ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد، فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى، فصح على هذا التأويل أن يقال: سيقول

السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الأخبار أنهم لما قالوا ذلك نزلت الآية .القول الثانى: ان الله تعالى أخبر عنهم قبل أن ذكروا هذا الكلام أنهم سيذكرونه ، وفيه فوائد : احداها : أنه عليه الصلاة والسلام إذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه .كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا . وثانيها : أنه تعالى إذا أخبر عن ذلك أولا ثم سمعه منهم ، فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما إذا سمعه منهم أولا . وثالثها : أن الله تعالى إذا أسمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبى عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرا ، فكان ذلك أولى مما إذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا ، وأما السفه فى أصل اللغة فقد شرحناه فى تفسير قوله تعالى (قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ، ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره ، يوصف بالخفة والسفه ، ولا شك أن الخطأ فى باب الدين أعظم مضرة منه فى باب الدنيا ، فاذا كان العادل عن الرأى الواضح فى أمر دنياه يعد سفيها ، فمن يكون كذلك فى أمر دينه كان أولى بهذا الاسم : فلا كافر إلا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود ، وعلى المشركين ، وعلى المنافقين ، وعلى جملتهم ، ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين . فأولها : قال ابن عباس ومجاهد : هم اليهود . وذلك لأنهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول لهم فى القبلة ، وكانوا يظنون أن موافقته لهم فى القبلة ربما تدعوه الى أن يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا ، وقالوا : قد عاد الى طريقة آبائه ، واشتاق الى دينهم ، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به فى التوراة ، فقالوا ما حكى الله عنهم فى هذه الآية. وثانيها : قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والأصم : انهم مشركو العرب . وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة ، والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك ، فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة ، قالوا : أبى إلا الرجوع الى موافقتنا ، ولو ثبت عليه لكان أولى به . وثالثها : أنهم المنافقون . وهو قول السدى ، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضى تحويل القبلة اليها ، فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأى والشهوة ، وإنما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين ، لأن هذا الاسم مختص بهم . قال الله تعالى (ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) ورابعها : أنه يدخل فيه الكل لأن لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الألف واللام ، وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلى ، والنص أيضا يدل عليه ، وهو قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) فوجب أن يتناول الكل . قال القاضى : المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم فى الجملة وإذا

كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا : قلنا هذا القدر لا ينافى العموم ولا يقتضى تخصيصه ، بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لأن الاعداء مجبولون على القدح والطعن ، فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة

أما قوله تعالى (ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ففيه مسائل

《المسئلة الأولى》 ولاه عنه : صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ، ومنه قوله (ومن يولهم يومئذ دبره) وقوله (ماولاهم) استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب

《المسئلة الثانية》 فى هذا التولى وجهان : الأول . وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين : أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة من بيت المقدس ، عاب الكفار المسلمين . فقالوا : ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها . فالضمير فى قوله (ماولاهم) للرسول والمؤمنين ، والقبلة التى كانوا عليها هى بيت المقدس . واختلفت الروايات فى أنه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه إلى المدينة؟ فعن أنس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر ، وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا ، وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا ، وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا ، وهذا القول أثبت عندنا من سائر الأقوال ، وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه ، قال الواقدى : صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون: بل سنتان . الوجه الثانى : قول أبى مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس إلى الكعبة . وجب القول به ، ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله : كانوا عليها . أى السفهاء كانوا عليها . فانهم كانوا لا يعرفون إلا قبلة اليهود وقبلة النصارى . فالأولى إلى المغرب ، والثانية الى المشرق . وما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شىء من الجهات ، فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة . كان ذلك عندهم مستنكرا .فقالوا : كيف يتوجه أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين . فقال الله تعالى رادا عليهم (قل لله المشرق والمغرب)

واعلم أن أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله أعلم

《المسألة الثالثة》 قال القفال : القبلة هى الجهة التى يستقبلها الانسان ، وهى من المقابلة ، وانما سميت القبلة قبلة لأن المصلى يقابلها وتقابله ، وقال قطرب : يقولون فى كلامهم ليس لفلان قبلة . أى ليس له جهة يأوى اليها ، وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال ، وقال غيره : إذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر ، وقال بعض المحدثين

جعلت مأواك لى قرارا وقبلة حيثما لجأت

أما قوله تعالى ﴿قل لله المشرق والمغرب﴾ فاعلم أن هذا هو الجواب الأول عن تلك الشبهة ، وتقريره أن الجهات كلها لله ملكا وملكا ، فلا يستحق شيء منها لذاته أن يكون قبلة ، بل إنما تصير قبلة لأن الله تعالى جعلها قبلة ، وإذا كان الأمر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهـــة أخرى

فان قيل : ما الحكمة أولا فى تعيين القبلة ؟ ثم ما الحكمة فى تحويل القبلة من جهة الى جهة ؟

قلنا: أما المسألة الأولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة ، أما أهل السنة فانهم يقولون : لا يجب تعليل أحكام الله تعالى البتة . واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أن كل من فعل فعلا لغرض ، فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده ، واما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان ، فان كان الأول . كان ناقصاً لذاته مستكملا بغيره ، وذلك على الله محال ، وان كان الثانى استحال أن يكون غرضا ومقصودا ومرجحا

فان قيل : انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية إلا أن وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه ، فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير

قلنا : عود النفع الى الغير ولا عوده اليه ، هل هما بالنسبة الى الله تعالى على السواء ، أو ليس الأمر كذلك ، وحينئذ يعود التقسيم . وثانيها : أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة ، أو لا يكون قادرا عليه ، فان كان الأول كان توسط تلك الواسطة عبثا ، وان كان الثانى كان عجزا وهو على الله محال . وثالثها : أنه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال ، وإن كان محدثا توقف إحداثه على غرض آخر ، ولزم الدور أو التسلسل وهو محال . ورابعها : أن تخصيص إحداث العالم بوقت معين دون ماقبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ماقبله وما بعده كان طلب العلة فى أنه لم حصلت تلك الحكمة فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات كطلب العلة فى أنه لم حصل العالم فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات ، فان استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر ، وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض . وخامسها: ماسبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر، والكفر والايمان، والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وإرادته ، وذلك يبطل القول بالغرض ، لأنه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد فى خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد . وسادسها : أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بايجاد الفعل المعين فى الأزل ، إما أن يكون جائزا أو واجبا ، فان كان جائزا افتقر الى

مؤثر آخر ، ويلزم التسلسل ، ولأنه يلزم صحة العدم على القديم ، وإن كان واجبا فالواجب لايعلل فثبت عندنا بهذه الوجوه أن تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والأغراض محال ، وإذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء ، وهذا هو الذى دل عليه صريح قوله تعالى (قل لله المشرق والمغرب) فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا المشرق والمغرب ، والملك يرجع حاصله الى القدرة ، ولم يعلل ذلك بالحكمة على ماتقوله المعتزلة ، فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا ، أما المعتزلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم ، والحكيم لايجوز أن تكون أفعاله خالية عن الأغراض ، علمنا أن له سبحانه فى كل أفعاله وأحكامه حكما وأغراضا ، ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا ، وتارة مستورة خفية عنا ، وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا ، وإذا كان الأمر كذلك : استحال الطعن بهذا التحويل فى دين الاسـلام

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الكلام فى تلك الحكم على سبيل التفصيل . واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها أن تكون أمورا احتمالية

أما تعيين القبلة فى الصلاة فقد ذكروا فيه حكما . أحدها : أن الله تعالى خالق فى الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات ، والمعقولات ، وقوة خيالية متصرفة فى عالم الأجساد ، وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها ، فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلى مجرد ، وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعانى العقلية ، ولذلك فان المهندس إذا أراد إدراك حكم من أحكام المقادير ، وضع له صورة معينة وشكلا معيناً ليصير الحس والخيال معينين للعقل على إدراك ذلك الحكم الكلى ، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم ، فانه لابد وأن يستقبله بوجهه ، وأن لا يكون معرضاً عنه ، وأن يبالغ فى الثناء عليه بلسانه ، ويبالغ فى الخدمة والتضرع له ، فاستقبال القبلة فى الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضاً عنه ، والقراءة والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه ، والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة . وثانيها : أن المقصود من الصلاة حضور القلب ، وهذا الحضور لايحصل إلا مع السكون وترك الالتفات والحركة ، وهذا لايتأتى إلا إذا بقى فى جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين ، فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف فى الأوهام ، كان استقبال تلك الجهة أولى . وثالثها : أن الله تعالى يحب الموافقة والألفة بين المؤمنين ، وقد ذكر المنة بها عليهم ، حيث قال (واذكروا نعمة الله عليكم) إلى قوله (إخوانا) ولو توجه كل

واحد فى صلاته إلى ناحية أخرى ، لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهراً . فعين الله تعالى لهم جهة معلومة ، وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ، ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك ، وفيه إشارة إلى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده فى أعمال الخير . ورابعها : أن الله تعالى خص الكعبة باضافتها إليه فى قوله (بيتى) وخص المؤمنين باضافتهم بصفةالعبودية اليه ، وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال : يامؤمن أنت عبدى ، والكعبة بيتى ، والصلاة خدمتى ، فأقبل بوجهك فى خدمتى إلى بيتى ، وبقلبك إلى . وخامسها : قال بعض المشايخ : ان اليهود استقبلوا القبلة لأن النداء لموسى عليه السلام جاء منه ، وذلك قوله (وما كنت بجانب الغربى) الآية ، والنصارى استقبلوا المغرب ، لأن جبريل عليه السلام إنما ذهب إلى مريم عليها السلام من جانب المشرق ، لقوله تعالى (واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً) والمؤمنون استقبلوا الكعبة لأنها قبلة خليل الله ، ومولد حبيب الله ، وهى موضع حرم الله ، وكان بعضهم يقول : استقبلت النصارى مطلع الأنوار ، وقد استقبلنا مطلع سيد الأنوار ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، فمن نوره خلقت الأنوار جميعاً . وسادسها : قالوا : الكعبة سرة الأرض ووسطها . فأمر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه إلى وسط الأرض فى صلاتهم ، وهو إشارة إلى أنه يجب العدل فى كل شىء ، ولأجله جعل وسط الأرض قبلة للخلق . وسابعها : أنه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لأجل مخالفة اليهود ، فأنزل الله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) الآية ، وفى الشاهد إذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر ، قالوا : فلان يحول القبلة لأجل فلان . على جهة التمثيل ، فالله تعالى قد حول القبلة لأجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق ، وقال (فلنولينك قبلة ترضاها) ولم يقل قبلة أرضاها ، والاشارة فيه كأنه تعالى قال : يا محمد كل أحد يطلب رضاى وأنا أطلب رضاك فى الدارين ، أما فى الدنيا فهذا الذى ذكرناه ، وأما فى الآخرة فقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) وفيه إشارة أيضاً إلى شرف الفقراء ، وهو أن الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة ، فقال فى طرد الفقراء (فتطردهم فتكون من الظالمين) . وقال فى الاعراض عن القبلة (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين) فكأنه تعالى قال : الكعبة قبلة وجهك ، والفقراء قبلة رحمتى ، فاعراضك عن قبلة وجهك ، يوجب كونك ظالما ، فالاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون . وثامنها : العرش قبلة الحملة ، والكرسى قبلة البررة ، والبيت المعمور قبلة السفرة ، والكعبة قبلة المؤمنين ، والحق قبلة

المتحيرين من المؤمنين ، قال الله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) وثبت أن العرش مخلوق من النور، والكرسى من الدر ، والبيت المعمور من الياقوت ، والكعبة من جبال خمسة : من طور سينا ، وطور زيتا ، والجودى ، ولبنان ، وحراء . والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول : ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأتيت الكعبة حاجا ، أو توجهت نحوها مصليا : كفرتها عنك ، وغفرتها لك ، فهذا جملة الوجوه المذكورة فى هذا الباب ، والتحقيق هو الأول

﴿المسألة الخامسة﴾ فى حكمة تحويل القبلة من جهة إلى جهة . قد ذكرنا شبهة القوم فى إنكار هذا التحويل . وهى أن الجهات لما كانت متساوية فى جميع الصفات ، كان تحويل القبلة من جهة إلى جهة مجرد العبث ، فلا يكون ذلك من فعل الحكيم

والجواب عنه : اما على قول أهل السنة : انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالأمر ظاهر ، واما على قول المعتزلة فلهم طريقان : الأول : أنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات ، وبيانه من وجوه : أحدها : أنه إذا ترسخ فى أوهام بعض الناس أن هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب أن هذا البيت بناه الخليل وعظمه ، كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا ، وذلك مصلحة مطلوبة . وثانيها : أنه لما كان بناء هذا البيت سبباً لظهور دولة العرب كانت رغبتهم فى تعظيمه أشد . وثالثها : أن اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولا أنا أرشدناكم إلى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة ، فصار ذلك سبباً لتشويش الخواطر ، وذلك مخل بالخضوع والخشوع ، فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة . ورابعها : أن الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم ، فتعظيم الكعبة يقتضى تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك أمر مطلوب لأنه متى رسخ فى قلبهم تعظيمه ، كان قبولهم لأوامره ونواهيه فى الدين والشريعة أسرع وأسهل ، والمفضى إلى المطلوب مطلوب ، فكان تحويل القبلة مناسباً . وخامسها : أن الله تعالى بين ذلك فى قوله (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا إلى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين ، فلما هاجروا إلى المدينة وبها اليهود ، أمروا بالتوجه إلى الكعبة ليتميزوا عن اليهود ، أما قوله (يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) فالهداية قد تقدم القول فيها ، قالت المعتزلة : إنما هى الدلالة الموصلة . والمعنى أنه تعالى يدل على ماهو للعبادة أصلح . والصراط المستقيم هو الذى يؤديهم إذا تمسكوا به إلى الجنة ، قال أصحابنا : هذه الهداية إما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه ، والأولان باطلان . لانهما عامان لجميع المكلفين ، فوجب حمله على الوجه الثالث ، وذلك يقتضى بأن الهداية

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

والاضلال من الله تعالى .

قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكاف فى (كذلك) كاف التشبيه ، والمشبه به أى شىء هو ؟ وفيه وجوه : أحدها : أنه راجع إلى معنى يهدى . أى كما أنعمنا عليكم بالهداية ، كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطاً . وثانيها : قول أبى مسلم تقريره كما هديناكم إلى قبلة هى أوسط القبل ، كذلك جعلناكم أمة وسطا . وثالثها : أنه عائد إلى ما تقدم من قوله فى حق إبراهيم عليه السلام (ولقد اصطفيناه فى الدنيا) أى فكما اصطفيناه فى الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا . ورابعها : يحتمل عندى أن يكون التقدير : ولله المشرق والمغرب . فهذه الجهات بعد استوائها فى كونها ملكا لله وملكا له ، خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم ، بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا ، فكذلك العباد كلهم مشتركون فى العبودية ، إلا أنه خص هذه الأمة بمزيد الفضل والعبادة فضلا منه واحسانا ، لا وجوبا . وخامسها : أنه قد يذكر ضمير الشىء ، وان لم يكن المضمر مذكورا إذا كان المضمر مشهورا معروفا ، كقوله تعالى (انا أنزلناه فى ليلة القدر) ثم من المشهور المعروف عند كل أحد أنه سبحانه هو القادر على إعزاز من شاء واذلال من شاء ، فقوله (وكذلك جعلناكم) أى ومثل ذلك الجعل العجيب الذى لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه إذا كان الوسط اسما حركت الوسط ، كقوله (أمة وسطا) والظرف مخفف ، تقول : جلست وسط القوم . واختلفوا فى تفسير الوسط وذكروا أمورا : أحدها : أن الوسط هو العدل ، والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى ، أما الآية فقوله تعالى (قال أوسطهم) أى أعدلهم ، وأما الخبر فما روى القفال عن الثورى عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم : أمة وسطا قال : عدلا . وقال عليه الصلاة والسلام «خير الأمور أوسطها» أى أعدلها . وقيل : كان النبى صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبا . وقال عليه الصلاة والسلام

«عليكم بالنمط الأوسط» وأما الشعر فقول زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالى العظائم

وأما النقل فقال الجوهرى فى الصحاح (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدلا . وهو الذى قاله الاخفش والخليل وقطرب . وأما المعنى فمن وجوه : أحدها : أن الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين ، ولا شك أن طرفى الافراط والتفريط رديئان ، فالمتوسط فى الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين ، فكان معتدلا فاضلا . وثانيها : إنما سمى العدل وسطا لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين ، والعدل هو المعتدل الذى لا يميل إلى أحد الطرفين . وثالثها : لاشك أن المراد بقوله (وكذلك جعلنا كم أمةوسطا) طريقة المدح لهم ، لأنه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفاً ويجعله كالعلة فى أن جعلهم شهوداً له ، ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح ، فثبت أن المراد بقوله (وسطا) مايتعلق بالمدح فى باب الدين ، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا ، فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة : ورابعها : أن أعدل بقاع الشىء وسطه ، لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد، والأوساط محمية محوطة فلما صح ذلك فى الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذى لايميل إلى جهة دون جهة

القول الثانى : أن الوسط من كل شىء خياره ، قالوا : وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه : الأول : أن لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات . قال صاحب الكشاف : اكتريت جملا من أعرابى بمكة للحج ، فقال : أعطنى من سطا تهنة أراد من خيار الدنانير ، ووصف العدالة لايوجد فى الجمادات ، فكان هذا التفسير أولى . الثانى : أنه مطابق لقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) الثالث : أن الرجل إذا قال : فلان أوسطنا نسباً فالمعنى أنه أكثر فضلا، وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة . وأصل هذا أن الأتباع يتحوشون الرئيس فهو فى وسطهم وهم حوله ، فقيل : وسط . لهذا المعنى

القول الرابع : يجوز أن يكونوا وسطاً على معنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر فى الأشياء ، لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابناً وإلهاً ، ولا قصروا كتقصير اليهود فى قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه

واعلم أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم

﴿المسئلة الثالثة﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، لأن هذه

الآية دالة على أن عدالة هذه الأمة وخيريتهم بجعل الله وخلقه ، وهذا صريح فى المذهب ، قالت المعتزلة : المراد من هذا الجعل فعل الألطاف التى علم الله تعالى أنه متى فعلها لهذه الأمة اختاروا عندها الصواب فى القول والعمل . أجاب الأصحاب عنه من وجوه : الأول : أن هذا ترك للظاهر وذلك مما لايصار إليه إلا عند قيام الدلائل على أنه لايمكن حمل الآية على ظاهرها ، لكنا قد بينا أن الدلائل العقلية الباهرة ليست إلا معنا أقصى ماللمعتزلة فى هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم ، والثواب والعقاب ، وقد بينا مراراً كثيرة أن هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ، ومسئلة الداعى ، والكلام المنقوض لاالتفات اليه البتة : الوجه الثانى : أنه تعالى قال قبل هذه الآية (يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا فى أنه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض ، فهذه الآيه يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الأخرى . الوجه الثالث : أن كل مافى مقدور الله تعالى من الألطاف فى حق الكل ، فقد فعله ، وإذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة . الرابع : وهو أن الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الامتنان على هذه الأمة وفعل اللطف واجب ، والواجب لايجوز ذكره فى معرض الامتنان

﴿المسئلة الرابعة﴾ احتج جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة ، فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الأمة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شىء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت أنهم لايقدمون على شىء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة

فان قيل : الآية متروكة الظاهر ، لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد منهم بها ، وخلاف ذلك معلوم بالضرورة ، فلا بد من حملها على البعض ، فنحن نحملها على الأئمة المعصومين . سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر ، لكن لانسلم أن الوسط من كل شىء خياره . والوجوه التى ذكرتموها معارضة بوجهين : الأول : أن عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات ، وهذا من فعل العبد ، وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا ، فاقتضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى ، وذلك يقتضى أن يكون كونهم وسطاً غير كونهم عدولا ، وإلا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال . الثانى : أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين ، فجعله حقيقة فى العدالة والخيرية يقتضى الاشتراك ، وهو خلاف الأصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لايكفى فى حصول هذا الوصف : الاجتناب عن الكبائر فقط ؟ وإذا كان كذلك احتمل أن الذى أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك فى خيريتهم ، ومما يؤكد

هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس ، وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة . سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ، ولكن الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم شهداء على الناس ، ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق فى الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك ، لأن عدالة الشهود انما تعتبر حالة الأداء ، لا حالة التحمل ، وذلك لانزاع فيه ، لأن الأمة تصير معصومة فى الآخرة ، فلم قلت انهم فى الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا فى الدنيا ، لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية ، لأن الخطاب مع من لم يوجد محال ، وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضى عدالة أولئك الذين كانوا موجودين فى ذلك الوقت ، ولا تقتضى عدالة غيرهم . فهذه الآية تدل على أن اجماع أولئك حق ، فيجب أن لانتمسك بالاجماع إلا إذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه ، لكن ذلك لايمكن إلا إذا علمنا كل واحد من أولئك الأقوام بأعيانهم ، وعلمنا بقاء كل واحد منهم إلى مابعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم فى ذلك الاجماع ، ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع

والجواب عن قوله الآية متروكة الظاهر : قلنا لانسلم فان قوله (وكذلك جعلنا كم أمة وسطاً) يقتضى أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة ، وعندنا أنهم فى كل أمر اجتمعوا عليه ، فان كل واحد منهم يكون عدلا فى ذلك الأمر ، بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح ، وإنما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع ، لأن قوله (جعلناكم) خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده ، على أنا وإن سلمنا أن هذا يقتضى كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به فى حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولا به فى حق الباقى وهذا معنى ماقال العلماء ، ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك ، بل المراد أنه لابد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة ، فاذا كنا لانعلمهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكى يدخل المعتبرون فى جملتهم ، مثاله أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال ان واحداً من أولاد فلان لابد وأن يكون مصيبا فى الرأى والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأى ، علمناه حقاً لأنه لابد وأن يوجد فيهم ذلك المحق ، فاما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأى لم نحكم بكونه حقاً لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذى خالف ، ولهذا قال كثير من العلماء : انا لو ميزنا فى الأمة من كان مصيباً عمن كان مخطئاً ، كانت الحجة قائمة فى قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطىء قوله : لو كان المراد من كونهم وسطاً هو المراد من عدالتهم ، لزم أن يكون فعل العبد خلقاً لله تعالى

قلنا : هذا مذهبنا على ماتقدم بيانه ، قوله : لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضى اجتنابهم عن الصغائر ؟

قلنا : خبر الله تعالى صدق ، والخبر الصدق يقتضى حصول المخبر عنه ، وفعل الصغيرة ليس بخير ، فالجمع بينهما متناقض ، ولقائل أن يقول : الاخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الاخبار عنه بأنه خير فى جميع الأمور ، أو فى بعض الأمور ، ولذلك فانه يصح تقسيمه إلى هذين القسمين فيقال : الخير إما أن يكون خيرا فى بعض الأمور دون البعض أو فى كل الأمور ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض ، يصدق عليه أنه خير ، فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الأمة لا يقتضى إخباره تعالى عن خيريتهم فى كل الامور ،فثبت أن هذا لا ينافى اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر ، وكنا قد نصرنا هذه الدلالة فى أصول الفقه ، إلا أن هذا السؤال وارد عليها : أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها ، من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة ، كما أن قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) يتناول الكل ، ولا يختص بالموجودين فى ذلك الوقت ، وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره ، خطاب لجميع الأمة

فان قيل : لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد إلى قيام الساعة ، فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم ؟

قلنا :لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس ، فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بمجموعها فى كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الأمة حجة عليه ، فعلمنا أن المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة ، فان الأمة : اسم للجماعة التى تؤم جهة واحدة ، ولا شك أن أهل كل عصر كذلك ولأنه تعالى قال (أمة وسطا) فعبر عنهم بلفظ النكرة ، ولا شك أن هذا يتناول أهل كل عصر

﴿المسئلة الخامسة﴾ اختلف الناس فى أن الشهادة المذكورة فى قوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) تحصل فى الآخرة أو فى الدنيا

فالقول الأول : انها تقع فى الآخرة ، والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان :

الأول . وهو الذى عليه الأكثرون:أن هذه الأمة تشهد للانبياء على أممهم الذين يكذبونهم . روى أن الأمم يجحدون تبليغ الأنبياء ، فيطالب الله تعالى الأنبياء بالبينة على أنهم قد بلغوا وهو

أعلم، فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون، فتقول الأمم من أين عرفتم فيقولون: علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق، على لسان نبيه الصادق، فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام، فيسأل عن حال أمته فيزكيهم، ويشهد بعدالتهم، وذلك قوله (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) وقد طعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه: أولها: أن مدارهذه الروايةعن أن الأمم يكذبون أنبياءهم، وهذا بناءعلى أن أهل القيامة قد يكذبون، وهذا باطل عند القاضى، الا أنا سنتكلم على هذه المسألة فى سورة الأنعام فى تفسير قوله تعالى (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين، انظر كيف كذبوا على أنفسهم) وثانيها: أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة فى الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الأنبياء، وإذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء؟

وجوابه: الحكمة فى ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى الفضل عن سائر الأمم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى، وتصديق جميع الأنبياء، والايمان بهم جميعا، فهم بالنسبة إلى سائر الأمم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق، فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الأمم، ولا يقبل شهادة الأمم عليهم اظهارا لعدالتهم، وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم. وثالثها: أن مثل هذه الأخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» والشىء الذى أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس، فوجب جواز الشهادة عليه

الوجه الثانى: قالوا معنى الآية: لتشهدوا على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الأشهاد أربعة: أولها: الملائكة الموكلون باثبات أعمال العباد، قال الله تعالى (وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد) وقال (مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقال (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ماتفعلون) وثانيها: شهادة الأنبياء، وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام (وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد) وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته فى هذه الآية (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وقال (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) وثالثها: شهادة أمة محمد خاصة، قال تعالى (وجىء بالنبيين والشهداء) وقال تعالى (ويوم يقوم الأشهاد) ورابعها: شهادة الجوارح وهى بمنزلة الاقرار بل أعجب منه، قال تعالى (يوم تشهد عليهم ألسنتهم) الآية، وقال (اليوم نختم على أفواههم) الآية

﴿القول الثانى﴾ أن أداء هذه الشهادة إنما يكون فى الدنيا، وتقريره أن الشهادة والمشاهدة

والشهود هو الرؤية . يقال : شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ، ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة ، لاجرم قدتسمى المعرفة التى فى القلب : مشاهدة وشهودا ، والعارف بالشىء : شاهدا ومشاهدا . ثم سميت الدلالة على الشىء : شاهدا على الشىء . لأنها هى التى بها صار الشاهد شاهدا ، ولما كان المخبر عن الشىء ، والمبين لحاله : جاريا مجرى الدليل على ذلك ، سمى ذلك المخبر أيضا شاهدا ، ثم اختص هذا اللفظ فى عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة ، إذا عرفت هذا فنقول : ان كل من عرف حال شىء وكشف عنه كان شاهدا عليه ، والله تعالى وصف هذه الأمة بالشهادة ، فهذه الشهادة إما أن تكون فى الآخرة أو فى الدنيا ، لا جائز أن تكون فى الآخرة لأن الله تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا لأجل أن يكونوا شهداء ، وذلك يقتضى أن يكونوا شهداء فى الدنيا ، إنما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا ، لأنه تعالى قال (وكذلك جعلناكم أمة) وهذا إخبار عن الماضى فلا أقل من حصوله فى الحال ، وإنما قلنا ان ذلك يقتضى صيرورتهم شهودا فى الدنيا ، لأنه تعالى قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط ، فاذا حصل وصف كونهم وسطا فى الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء فى الدنيا

فان قيل : تحمل الشهادة لا يحصل إلا فى الدنيا ، ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا ، وان كان الأداء لا يحصل إلا فى القيامة

قلنا: الشهادة المعتبرة فى الآية هى الأداء لا التحمل . بدليل أنه تعالى اعتبر العدالة فى هذه الشهادة والشهادة التى يعتبر فيها العدالة . هى الأداء لا التحمل . فثبت أن الآية تقتضى كون الأمة مؤدين للشهادة فى دار الدنيا ، وذلك يقتضى أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شىء أن يكون قولهم حجة ، ولا معنى لقولنا الاجماع حجة إلا هذا ، فثبت أن الآية تدل على أن الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا

واعلم أن الدليل الذى ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الأولين لأنا بينا بهذه الدلالة أن الأمة لابد وأن يكونوا شهودا فى الدنيا ، وهذا لاينافى كونهم شهودا فى القيامة أيضا على الوجه الذى وردت الأخبار به ، فالحاصل أن قوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) اشارة إلى أن قولهم عند الاجماع حجة من حيث أن قولهم : عند الاجماع يبين للناس الحق ، ويؤكد ذلك قوله تعالى (ويكون الرسول عليكم شهيدا) يعنى مؤديا ومبينا ، ثم لايمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة فى الآخرة فيجرى الواقع منهم فى الدنيا مجرى التحمل ، لأنهم إذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ «١٤٣»

القابل ، ومن الراد ، ثم يشهدون بذلك يوم القيامة ، كما أن الشاهد على العقود يعرف ماالذى تم، وما الذى لم يتم ، ثم يشهد بذلك عند الحاكم

﴿المسئلة السادسة﴾ دلت الآية على أن من ظهر كفره وفسقه ، نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به فى الاجماع ، لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ، ولا يختلف فى ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ، ومن كفر برد النص أو كفر بالتأويل

﴿المسئلة السابعة﴾ إنما قال (شهداء على الناس) ولم يقل : شهداء للناس لأن قولهم يقتضى التكليف إما بقول وإما بفعل ، وذلك عليه لا له فى الحال

فان قيل: لم أخرت صلة الشهادة أولا وقدمت آخرا ؟

قلنا: لأن الغرض فى الأول إثبات شهادتهم على الأمم . وفى الآخر : الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم

قوله تعالى ﴿وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤف رحيم﴾

اعلم أن قوله (وما جعلنا) معناه ماشرعنا وما حكمنا . كقوله (ماجعل الله من بحيرة) أى ما شرعها ولا جعلها دينا ، وقوله (كنت عليها) أى كنت معتقدا لاستقبالها . كقول القائل : كان لفلان على فلان دين . وقوله (التى كنت عليها) ليس بصفة للقبلة ، إنما هو ثانى مفعولى جعل ، يريد (وما جعلنا القبلة) الجهة التى كنت عليها . ثم ههنا وجهان : الاول : أن يكون هذا الكلام بيانا للحكمة فى جعل القبلة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى بمكة إلى الكعبة ، ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة ، تأليفا لليهود ، ثم حول الى الكعبة ، فنقول : وما جعلنا القبلة : الجهة التى كنت عليها أولا . يعنى : وما رددناك اليها الا امتحانا

للناس وابتلاء . الثانى : يجوز أن يكون قوله (التى كنت عليها) لسانا للحكمة فى جعل بيت المقدس قبلة يعنى ان أصل أمرك أن تستقبل الكعبة ، وأن استقبالك بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وإنما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها قبل وقتك هذا ، وهى ببت المقدس ، لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه ، وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال : لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها ، لأنه قد يقال (كنت) بمعنى صرت . كقوله تعالى (كنتم خير أمة) وقد يقال : «كان» فى معنى : لم يزل . كقوله تعالى (وكان الله عزيزا حكيما) فلا يمتنع أن يراد بقوله (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها) أى التى لم تزل عليها . وهى الكعبة إلا كذا وكذا ،

أما قوله ﴿الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اللام فى قوله (الا لنعلم) لام الغرض والكلام فى أنه هل يصح الغرض على الله أولا يصح ، وبتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم

﴿المسألة الثانية﴾ وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يوهم أن العلم بذلك الشىء لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم ، وهذا يقتضى أن الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها ونظيره فى الاشكال قوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقوله (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) وقوله (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله (فليعلمن الله الذين صدقوا) وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله (وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة) والكلام فى هذه المسألة قد مر مستقصى فى قوله (وإذ ابتلى) والمفسرون أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أن قوله (إلا لنعلم) معناه : إلا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين . كما يقول الملك : فتحنا البلدة الفلانية . بمعنى : فتحها أولياؤنا . ومنه يقال : فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه «استقرضت عبدى فلم يقرضنى، وشتمنى ولم يكن ينبغى له أن يشتمنى يقول وا دهراه وأنا الدهر» وفى الحديث «من أهان لى ولياً فقد أهاننى» وثانيها: معناه ليحصل المعدوم فيصير موجوداً ، ثم إذا صار موجوداً علمه الله موجوداً ، فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجوداً ، فقوله (إلا لنعلم) معناه : إلا لنعلمه موجوداً . فان قيل : فهذا يقتضى حدوث العلم . قلنا: اختلفوا فى أن العلم بأن الشىء سيوجد هل هو علم بوجوده إذا وجد الخلاف فيه مشهور . وثالثها : إلا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما فى قلوبهم من الاخلاص والنفاق ، فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون ، فسمى التمييز علماً ، لأنه أحد فوائد العلم وثمراته . ورابعها : (إلا لنعلم)

معناه : إلا لنرى . ومجاز هذا أن العرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم ، كقوله (ألم تر كيف) ورأيت ، وعلمت ، وشهدت ، ألفاظ متعاقبة . وخامسها : ماذهب إليه الفراء : وهو أن حدوث العلم فى هذه الآية راجع إلى المخاطبين ، ومثاله أن جاهلا وعاقلا اجتمعا ، فيقول الجاهل : الحطب يحرق النار . ويقول العاقل : بل النار تحرق الحطب ، وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه . معناه : لنعلم أينا الجاهل . فكذلك قوله (الا لنعلم) أى الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام : الاستمالة والرفق فى الخطاب ، كقوله (وإنا أو إياكم لعلى هدى) فأضاف الكلام الموهم للشك إلى نفسه ترقيقاً للخطاب ورفقاً بالمخاطب ، فكذا قوله (الا لنعلم) وسادسها : نعاملكم معاملة المختبر الذى كأنه لا يعلم ، إذ العدل يوجب ذلك . وسابعها : أن العلم صلة زائدة ؛ فقوله (الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) معناه : الا ليحصل اتباع المتبعين ، وانقلاب المنقلبين ، ونظيره قولك فى الشىء الذى تنفيه عن نفسك : ماعلم الله هذا منى . أى : ماكان هذا منى. والمعنى : أنه لو كان لعلمه الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها ، فمن الناس من قال : إنما حصلت بسبب تعيين القبلة لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى إلى الكعبة ، فلما جاء المدينة صلى إلى بيت المقدس ، فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ، ثم انه لما حوله مرة أخرى إلى الكعبة شق ذلك على اليهود ، من حيث انه ترك قبلتهم ، وأما الأكثرون من أهل التحقيق قالوا : هذه المحنة إنما حصلت بسبب التحويل ، فانهم قالوا : إن محمداً صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمره لما تغير رأيه . روى القفال عن ابن جريج أنه قال : بلغنى أنه رجع ناس ممن أسلم ، وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا . وقال السدى : لما توجه النبى عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام : اختلف الناس فقال المنافقون : ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها . وقال المسلمون : لسنا نعلم حال إخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس . وقال آخرون : اشتاق إلى بلد أبيه ومولده . وقال المشركون : تحير فى دينه

واعلم أن هذا القول الأخير أولى لأن الشبهة فى أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة ، وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال (وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله) فكان حمله عليه أولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ممن ينقلب على عقبيه) استعارة . ومعناه : من يكفر بالله ورسوله . ووجه الاستعارة أن المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه ، فلما تركوا الايمان

والدلائل ، صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه ، فوصفوا بذلك ، كما قال الله تعالى (ثم أدبر واستكبر) وكما قال (كذب وتولى) وكل ذلك تشبيه ، أما قوله تعالى (وان كانت) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «ان» المكسورة الخفيفة . معناها على أربعة أوجه : جزاء ، ومخففة من الثقيلة ،وجحد ، وزائدة ، أما الجزاء فهى تفيد ربط إحدى الجملتين بالأخرى ،فالمستلزم هو الشرط ، واللازم هو الجزاء ، كقولك : إن جئتنى أكرمتك . وأما الثانية وهى المخففة من الثقيلة ، فهى تفيد توكيد المعنى فى الجمله ، بمنزلة «ان» المشددة . كقولك : ان زيداً لقائم . قال الله تعالى (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقال (ان كان وعد ربنا لمفعولا) ومثله فى القرآن كثير ، والغرض فى تخفيفها إيلاؤها ما لم يجز أن يليها من الفعل ، وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها ، والفرق بينها وبين التى للجحد فى قوله تعالى (إن الكافرون إلا فى غرور) وقوله (ان أتبع إلا ما يوحى إلى) إذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا ، وأما الثالثة وهى التى للجحد ، كقوله (ان الحكم إلا لله) وقال (إن تتبعون إلا الظن) وقال (ولئن زالتا إن أمسكهما) أى ما يمسكهما ، وأما الرابعة وهى الزائدة فكقولك : ما ان رأيت زيدا .

إذا عرفت هذا فنقول «ان» فى قوله (وان كانت لكبيرة) هى المخففة التى تلزمها اللام ، والغرض منها توكيد المعنى فى الجملة

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (كانت) الى أى شىء يعود ؟ فيه وجهان : الأول : أنه يعود إلى القبلة . لأنه لابد له من مذكور سابق ، وما ذاك إلا القبلة . فى قوله (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها) الثانى : أنه عائد إلى ما دل عليه الكلام السابق ، وهى مفارقة القبلة ، والتأنيث للتولية لأنه قال (ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ثم قال عطفا على هذا (وان كانت لكبيرة) أى وان كانت التولية ، لأن قوله (ما ولاهم) يدل على التولية كما قيل فى قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) ويحتمل أن يكون المعنى : وإن كانت هذه الفعلة . نظيره قوله:فبها ونعمت

واعلم أن هذا البحث متفرع على المسألة التى قدمناها ، وهى أن الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة ، أو بتحويل القبلة ، وقد بينا أن الثانى أولى ، لأن الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات . ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة فى قوله (وإن كانت لكبيرة)

أما قوله تعالى ﴿لكبيرة﴾ فالمعنى: لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله (كبرت كلمة تخرج من أفواههم) أى : عظمت الفرية بذلك . وقال الله تعالى (سبحانك هذا بهتان عظيم) وقال (إن ذلكم كان عند الله

عظيما) ثم انا إن قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة . قلنا إن تركها ثقيل عليهم ، لأن ذلك يقتضى ترك الالف والعادة ، والاعراض عن طريقة الآباء والأسلاف ، وإن قلنا : الامتحان وقع بتحريف القبلة ، قلنا: إنها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه أن يعرف أن ذلك حق إلا بعد أن عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات ، وذلك أمر ثقيل صعب ، إلا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبلة من جهة إلى جهة ، كما لا يستنكر نقله إياهم من حال إلى حال ، فى الصحة والسقم ، والغنى والفقر ، فمن اهتدى لهذا النظر ، ازداد بصره ، ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الأمور ، ثقلت عليه هذه المسألة

أما قوله ﴿الا على الذين هدى الله﴾ فاحتج الأصحاب بهذه الآية فى مسألة خلق الأعمال ، فقالوا المراد من الهداية إما الدعوة أو وضع الدلالة ، أو خلق المعرفة : والوجهان الأولان ههنا باطلان وذلك لأنه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل إلا على الذين هدى الله ، فوجب أن يقال : ان الذى هداه الله لا يثقل ذلك عليه ، والهداية بمعنى الدعوة ، ووضع الدلائل عامة فى حق الكل ، فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار ، فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم ، وهو المطلوب .

قالت المعتزلة : الجواب عنه من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك : وثانيها : أراد به الاهتداء . وثالثها : أنهم الذين انتفعوا بهدى الله ، فغيرهم كانه لم يعتد بهم

والجواب عن الكل : أنه ترك للظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن رجالا من المسلمين ، كأبى أمامة وسعد بن زرارة ، والبراء بن عازب ، والبراء بن معرور ، وغيرهم ماتوا على القبلة الأولى ، فقال عشائرهم : يارسول الله توفى إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ، ووجه تقرير الاشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البداء يقولون : انه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا ، فوقع فى قلبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التى أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة ، ثم ان الله تعالى أجاب عن هذا الاشكال ، وبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة ، ومن تكليف إلى تكليف ، والاول كالثانى فى أن القائم به متمسك بالدين ، وأن من هذا

حاله فانه لا يضيع أجره ، ونظيره : ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها ، فأنزل الله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) فعرفهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى ، لما كان ذلك باباحة الله تعالى

فان قيل : إذا كان ذلك الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله تعالى ، فكيف يليق ذلك بالصحابة ؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه : أحدها : أن ذلك الشك وقع لمنافق ، فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق . وثانيها : لعلهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل ، فقالوا ليت اخواننا ممن مات أدرك ذلك ، فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك . وثالثها : لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعاً لذلك السؤال لو خطر ببالهم

﴿القول الثانى﴾ وهو قول ابن زيد : أن الله تعالى إذا علم أن الصلاح فى نقلكم من بيت المقدس إلى الكعبة فلو أقركم على الصلاة إلى بيت المقدس ، كان ذلك إضاعة منه لصلاتكم ، لأنها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح ، فتكون ضائعة ، والله تعالى لا يفعل ذلك

﴿القول الثالث﴾ انه تعالى لما ذكر ماعليهم من المشقة فى هذا التحويل ، عقبه بذكر مالهم عنده من الثواب ، وأنه لا يضيع ماعملوه وهذا قول الحسن

﴿القول الرابع﴾ كأنه تعالى قال : وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع إيمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ، ولو كفروا لضاع إيمانهم ، فقال (وماكان الله ليضيع إيمانكم فلاجرم وفقكم لقبول هذا التكليف وأعانكم عليه

﴿المسئلة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله (وماكان الله ليضيع إيمانكم) خطاب مع من ؟ على قولين . الأول : أنه مع المؤمنين . وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة : الأول : أن الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ ، وذلك جواب عما سألوه من قبل . الثانى : أنهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة ، فأجابهم الله تعالى بقوله (وماكان الله ليضيع إيمانكم) أى وإذا كان إيمانكم الماضى قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك إيمان من مات قبل النسخ ، الثالث : يجوز أن يكون الاحياء قد توهموا أن ذلك لما نسخ بطل ، وكان مايؤتى به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كفارة لما سلف ، واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل . فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ماسلف . فقيل (وماكان الله ليضيع إيمانكم) والمراد أهل ملتكم . كقوله لليهود الحاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وإذ قتلتم نفسا ،

وإذ فرقنا بكم البحر) الرابع: يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الأحياء والأموات معاً، فانهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابهم، وكان الاشفاق واقعاً فى الفريقين. فقيل: إيمانكم للاحياء والأموات. اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت أنت وفلان الغائب فعلتما. والله أعلم

القول الثانى: قول أبى مسلم. وهو أنه يحتمل أن يكون ذلك خطابا لأهل الكتاب. والمراد بالايمان: صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ. وانما اختار أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ فى شرعنا

﴿المسألة الثالثة﴾ استدلت المعتزلة بقوله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) على أن الايمان اسم لفعل الطاعات. فانه تعالى أراد بالايمان ههنا الصلاة

والجواب: لانسلم أن المراد من الايمان ههنا الصلاة، بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال: انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة. سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان وأشرف نتائجه وفوائده. فجاز إطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وما كان ليضيع إيمانكم) أى لا يضيع ثواب إيمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى. وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته. إلا أن استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه. فصح حفظه وإضاعته. وهو كقوله تعالى (أنى لا أضيع عمل عامل منكم)

أما قوله (إن الله بالناس لرؤف رحيم) ففيه مسائل:

﴿المسأله الأولى﴾ قال القفال رحمه الله: الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة، وهى دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله (ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله) أى لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما، وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى، ويدخل فيه الافضال والانعام، وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال (وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته) لأنه افضال من الله وانعام، فذكر الله تعالى الرأفة أولا بمعنى أنه لا يضيع أعمالهم، ويخفف المحن عنهم، ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل، ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث أنه دافع للمضار التى هى الرأفة وجالب للمنافع معاً

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها: أحدها: أنه تعالى لما أخبر أنه لا يضيع إيمانهم قال (إن الله بالناس لرؤف رحيم) والرؤف والرحيم كيف يتصور منه

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ «١٤٤»

هذه الاضاعة : وثانيها : أنه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع إلى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع فى الدين والدنيا . وثالثها : قال (وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله) فكأنه تعالى قال : وإنما هداهم الله لأنه رؤف رحيم

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم «رؤف رحيم» مهموزاً غير مشبع على وزن : رعف . والباقون «رؤف» مثقلا مهموزاً مشبعاً على وزن : رعوف . وفيه أربع لغات : رئف ، أيضاً كحذر . وزأف ، على وزن فعل

﴿المسألة الرابعة﴾ استدلت المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد، قالوا لأنه تعالى بين أنه بالناس لرؤوف رحيم ، والكفار من الناس فوجب أن يكون رؤفا رحيما بهم ، وإنما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذى يجرهم إلى العقاب الدائم والعذاب السرمدى ، ولو لم يكلفهم مالا يطيقون فانه تعالى لوكان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى أى طريق يتصور أن لا يكون رؤفا رحيما ، واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مراراً والله أعلم

قوله تعالى ﴿قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنوالينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون﴾

اعلم أن قوله : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور الذى عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس إلى الكعبة ، والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها :أحدها : أنه كان يكره التوجه إلى بيت المقدس ، ويحب التوجه إلى الكعبة ، إلا أنه ما كان يتكلم بذلك ، فكان يقلب وجهه فى السماء لهذا المعنى ، روى عن ابن عباس أنه قال «ياجبريل وددت أن الله تعالى صرفنى عن قبلة اليهود إلى غيرها فقد كرهتها» فقال له جبريل «أنا عبد مثلك فاسأل ربك ذلك» فجعل رسول الله صلى الله

عليه وسلم يديم النظر إلى السماء رجاء مجىء جبريل بما سأل فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وهؤلاء ذكروا فى سبب هذه المحنة أمورا : الأول : أن اليهود كانوا يقولون : انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل . فعند ذلك كره أن يتوجه إلى قبلتهم . الثانى : أن الكعبة كانت قبلة ابراهيم . الثالث : أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سبباً لاستمالة العرب ولدخولهم فى الاسلام . الرابع : أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذى فى بلدته ومنشئه لا فى مسجد آخر ، واعترض القاضى على هذا الوجه وقال : انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبلة أمر أن يصلى اليها ، وأن يحب أن يحوله ربه عنها إلى قبلة يهواها بطبعه ، ويميل اليها بحسب شهوته ، لأنه عليه السلام علم وعلم أن اصلاح فى خلاف الطباع والميل . واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل، لأن المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ، ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه ، فأما أن يميل قلبه إلى شىء فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله له فيه ، فذلك مما لا إنكار عليه ، لاسيما إذا لم ينطق به ، وأى بعد فى أن يميل طبع الرسول إلى شىء فيتمنى فى قلبه أن يأذن الله له فيه ، وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه

﴿الوجه الثانى﴾ أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام فى أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له فى هذا الدعاء ، وذلك لأن الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئاً إلا باذن منه ، لئلا يسألوا مالاصلاح فيه فلا يجابوا اليه ، فيفضى ذلك إلى تحقير شأنهم ، فلما أذن الله تعالى له فى الاجابة علم أنه يستجاب اليه ، فكان يقلب وجهه فى السماء ينتظر مجىء جبريل عليه السلام بالوحى فى الاجابة

﴿الوجه الثالث﴾ قال الحسن : إن جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبلة أخرى ، ولم يبين له إلى أى موضع يحولها ، ولم تكن قبلة أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه فى السماء ينتظر الوحى ، لأنه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة ، فأتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلى نحو الكعبة ، والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة ، فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم . وقال آخرون : بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها ، لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ، ولأنه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس إلى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية ، نحو : رغبة العرب فى الاسلام ، والمباينة

عن اليهود ، وتمييز الموافق من المنافق ، فلهذا كان يقلب وجهه . وهذا الوجه أولى ، وإلا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للأولى ، بل كانت مبتدأة ، والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للأولى ، ولأنه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة إلا مع بيان موضع التوجه . الرابع : أن تقلب وجهه فى السماء هو الدعاء

﴿القول الثانى﴾ وهو قول أبى مسلم الاصفهانى . قالوا لولا الأخبار التى دلت على هذا القول وإلا فلفظ الآية يحتمل وجهاً آخر ، وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام إنما كان يقلب وجهه فى أول مقدمه المدينة ، فقد روى أنه عليه السلام كان إذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس ، وهذه صلاة إلى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى صلاته إلى بيت المقدس ، فقال قوم : كان بمكة يصلى إلى الكعبة فلما صار إلى المدينة أمر بالتوجه إلى بيت المقدس سبعة عشر شهراً ، وقال قوم : بل كان بمكة يصلى إلى بيت المقدس ، إلا أنه يجعل الكعبة بينه وبينها : وقال قوم : بل كان يصلى إلى بيت المقدس فقط وبالمدينة أولا سبعة عشر شهراً ، ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة لما فيه من الصلاح

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى توجه النبى صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس هل كان فرضاً لا يجوز غيره ، أو كان النبى صلى الله عليه وسلم مخيراً فى توجهه إليه وإلى غيره . فقال الربيع ابن أنس : قد كان مخيراً فى ذلك وقال ابن عباس : كان التوجه إليه فرضاً محققاً بلا تخيير

واعلم أنه على أى الوجهين كان قد صار منسوخا ، واحتج الذاهبون إلى القول الأول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه) وذلك يقتضى كونه مخيرا فى التوجه الى أى جهة شاء . وأما الخبر فما روى أبو بكر الرازى فى كتاب أحكام القرآن أن نفراً قصدوا الرسول عليه الصلاة والسلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة ، وكان فيهم البراء بن معرور ، فتوجه بصلاته الى الكعبة فى طريقه ، وأبى الآخرون وقالوا : انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس ، فلما قدموا مكة سألوا النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له : قد كنت على قبلة - يعنى بيت المقدس - لو ثبت عليها أجزأك ، ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين ، واحتج الذاهبون الى القول الثانى بأنه تعالى قال (فلنولينك قبلة ترضاها) فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضى القبلة الأولى ، فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها ، فحيث توجه اليها مع أنه كان ما يرتضيها علمنا أنه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة

﴿المسألة الرابعة﴾ المشهور أن التوجه الى بيت المقدس إنما صار منسوخا بالأمر بالتوجه الى

الكعبة ، ومن الناس من قال : التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) واحتجوا عليه بالقرآن والأثر . أما القرآن فهو أنه تعالى ذكر أولا قوله (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ثم ذكر بعد (سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ثم ذكر بعده (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب الذى قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فلزم أن يكون قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) متأخرا فى النزول والدرجة عن قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فحينئذ يكون تقديمه عليه فى الترتيب على خلاف الأصل ، فثبت ما قلناه ، وأما الأثر فما روى عن ابن عباس أن أمر القبلة أول ما نسخ من القرآن ، والأمر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور فى القرآن . إنما المذكور فى القرآن (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فوجب أن يكون قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ناسخا لذلك ، لا للأمر بالتوجه الى بيت المقدس

أما قوله ﴿فلنولينك قبلة ترضاها﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (فلنولينك) فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك : وليته كذا . إذا جعلته واليا له . أو فلنجعلنك تلى سمتها دون سمت بيت المقدس

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ترضاها) فيه وجوه : أحدها :ترضاها تحبها وتميل اليها ، لأن الكعبة كانت أحب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع ، قال القاضى : هذا لايجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى : فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها . لأن ذلك يقدح فى حكمته تعالى فيما يكلف ، ويقدح فى حال النبى عليه الصلاة والسلام فيما يريده فى حال التكليف ، وهذا الاعتراض ضعيف لأن الطعن إنما يتوجه لو قال الله تعالى : انا حولناك إلى القبلة التى مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فأما لو قال : انا حولناك إلى القبلة التى مال طبعك اليها لأجل أن الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام «وجعلت قرة عينى فى الصلاة» فكان طبعه يميل إلى الصلاة مع أن المصلحة كانت موافقة لذلك . وثانيها (قبلة ترضاها) أى تحبها بسبب اشتمالها على المصالح الدينية . وثالثها : قال الأصم : أى كل جهة وجهك الله اليها فهى لك رضا لايجوز أن تسخط ، كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا ، فلما تحولت القبلة ارتدوا . ورابعها (ترضاها) أى ترضى عاقبتها لأنك تعرف بها من يتبعك للاسلام ، ممن يتبعك لغير ذلك . من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه

أما قوله تعالى ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان لأن الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط، والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء لأن الوجه أشرف الأعضاء، ولأن بالوجه تميز بعض الناس عن بعض، فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه

﴿المسألة الثانية﴾ قال أهل اللغة: الشطر. اسم مشترك يقع على معنيين: أحدهما: النصف. يقال: شطرت الشيء أى جعلته نصفين، ويقال فى المثل: احلب حلباً لك شطره. أى نصفه والثانى: نحوه وتلقاءه وجهته، واستشهد الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة على هذا بأبيات أربعة قال خفاف بن ندبة:

ألا من مبلغ عمرا رسولا وما تغنى الرسالة شطر عمرو

وقال ساعدة بن جؤية:

أقول لأم زنباع: أقيمى صدور العيس شطر بنى تميم

وقال لقيط الأيادى:

وقد أظلكم من شطر شعركم هول له ظلم يغشاكم قطعا

وقال آخر: ان العسير بها داء مخامرها فشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعى رضى الله عنه: يريد تلقاءها بصر العينين مسحور. إذا عرفت هذا فنقول: فى الآية قولان

﴿الأول﴾ وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين، واختيار الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة: أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه، وقرأ أبى بن كعب تلقاء المسجد الحرام

﴿القول الثانى﴾ وهو قول الجبائى واختيار القاضى: أن المراد من الشطر ههنا: وسط المسجد ومنتصفه. لأن الشطر هو النصف، والكعبة واقعة من المسجد فى النصف من جميع الجوانب، فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة، وكانت الكعبة واقعة فى نصف المسجد: حسن منه تعالى أن يقول (فول وجهك شطر المسجد الحرام) يعنى النصف من كل جهة، وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة. قال القاضى: ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان: الأول: أن المصلى خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد، ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذى هو موضع الكعبة لا تصح صلاته. الثانى: أنا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة

لأنك إذا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام ، فقدحصلت الفائدةالمطلوبة ، أما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه ،كان لذكره فائدة زائدة ، فانه لو قيل : فول وجهك المسجد الحرام . لا يفهم منه وجوب التوجه الىمنتصفه الذى هو موضعالكعبة ، فلما قيل (فول وجهكشطرالمسجد الحرام) حصلت هذه الفائدة الزائدة ، فكان حمل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى

فان قيل : لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر فائدةزائدة ، وهى أنه لو قال : فول وجهك المسجد الحرام . لزم تكليف مالا يطاق ، لأن من فى أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولى وجهه المسجد . أما إذا قال : فول وجهك شطر المسجد الحرام ، أى جانبالمسجد . دخل فيه الحاضرون والغائبون

قلنا : هذه الفائدة مستفادة من قوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) فلا يبقىلقوله : شطر المسجد الحرام زيادة فائدة . هذا تقرير هذا الوجه . وفيه إشكال لأنه يصير التقدير : فول وجهك نصفالمسجد . وهذا بعيدلأنهذاالتكليف لاتعلق له بالنصف ، وفرق بين النصف وبين الموضع الذى عليه يقبلالتنصيف ، والكلام إنما يستقيم لو حمل على الثانى ، الاأن اللفظ لايدل عليه، وقد اختلفوا فى أنالمراد منالمسجدالحرام أى شىء هو ؟ فحكى فى كتاب شرح السنة عنابن عباس أنه قال : البيت قبلة لأهل المسجد ، والمسجد قبلة لأهل الحرم ، والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب . وهذا قول مالك . وقال آخرون:القبلة هى الكعبة ، والدليل عليه ماأخرجفىالصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ، قال أخبرنى أسامة ابن زيد ، قال لما دخل النبى صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ، ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج صلى ركعتين فى قبل الكعبة ، وقال : هذه القبلة . قال القفال : وقد وردت الأخبار الكثيرة فى صرف القبلة إلىالكعبة وفى خبر البراء بن عازب : ثم صرف إلى الكعبة ، وكان يحب أن يتوجه إلى الكعبة ، وفى خبر ابن عمر فى صلاة أهل قباء : فأتاهم آت فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول إلى الكعبة وفى رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس : جاء منادى رسول الله فنادى : ان القبلة حولت إلى الكعبة وهكذا عامة الروايات ، وقال آخرون : بل المراد المسجد الحرام كله .قالوا لأن الكلام يجب إجراؤه على ظاهر لفظه إلا إذا منع منه مانع ، وقال آخرون:المراد من المسجد الحرام الحرم كله. والدليل عليه قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) وهو عليه الصلاة والسلام إنما أسرى به خارج المسجد ، فدل هذا على أن الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب التهذيب : الجماعة إذا صلوا فى المسجدالحرام يستحب أن يقف

الامام خلف المقام ، والقوم يقفون مستديرين بالبيت ، فان كان بعضهم أقرب إلى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف فى المسجد ، فانه لا تصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة ، وعند أبى حنيفة تصح ، لأن عنده الجهة كافية ، وهذا اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء حجة الشافعى رضى الله عنه : القرآن ، والخبر ، والقياس . أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية ، وذلك لأنا دللنا على أن المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشىء هو الذى يكون محاذيا له ، وواقعا فى سمته ، والدليل عليه أنه إنما يقال : ان زيداً ولى وجهه إلى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه ، وجعله محاذياً له ، حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما إلى جانب المشرق ، إلا أنه لا يكون وجه أحدهما محاذيا لوجه الآخر ، لا يقال : انه ولى وجهه إلى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب

وأما الخبر فما روينا أنه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال: هذه القبلة . وهذه الكلمة تفيد الحصر ، فثبت أنه لا قبلة إلا عين الكعبة ، وكذلك سائر الأخبار التى رويناها فى أن القبلة هى الكعبة ، وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم فى تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر ، والصلاة من أعظم شعائر الدين ، وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة ، فوجب أن يكون مشروعا ، ولأن كون الكعبة قبلة أمر معلوم ، وكون غيرها قبلة أمر مشكوك ، والأولى رعاية الاحتياط فى الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة ، واحتج أبو حنيفة بأمور : الأول : ظاهر هذه الآية ، وذلك لأنه تعالى أوجب على المكلف أن يولى وجهه إلى جانبه ، فمن ولى وجهه إلى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلا للكعبة أم لا ، فوجب أن يخرج عن العهدة ، وأما الخبر فما روى أبو هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما بين المشرق والمغرب قبلة» قال أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى : ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبلة : لأن جانب القطب الشمالى يصدق عليه ذلك ، وهو بالاتفاق ليس بقبلة . بل المراد أن الشىء الذى هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ، ونحن نحمل ذلك على الذى يكون بين المشرق الشتوى ، وبين المغرب الصيفى ، فان ذلك قبلة وذلك لأن المشرق الشتوى جنوبى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل . والمغرب الصيفى شمالى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذى بينهما هو سمت مكة ، قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فمن وجهين : الأول : أن أهل مسجد قباء كانوا فى صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت

المقدس ، مستدبرين للكعبة ، لأن المدينة بينهما فقيل لهم : ألا ان القبلة قد حولت إلى الكعبة . فاستداروا فى أثناء الصلاة من غير طلب دلالة . ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم ، وسمى مسجدهم بذى القبلتين ، ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة فى أثناء الصلاة وفى ظلمة الليل . الثانى : أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد فى جميع بلاد الاسلام ، ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ، ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة

وأما القياس فمن وجوه : الأول : لو كان استقبال عين الكعبة واجباً إما علما أو ظنا ، وجب أن لا تصح صلاة أحد قط ، لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا ، فمن المعلوم أن أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا فى محاذاة هذا المقدار ، بل المعلوم أن الذى يقع منهم فى محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة إلى كثير ، ومعلوم أن العبرة فى أحكام الشرع بالغالب ، والنادر ملحق به ، فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم ، لاسيما وذلك الذى وقع فى محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع فى محاذاتها . وحيث اجتمعت الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذاة غير معتبرة

فان قيل : الدائرة وان كانت عظيمة إلا أن جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة ، فالصفوف الواقعة فى العالم بأسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة ، والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة ، إلا أن الدائرة إذا صغرت صغر التقوس والانحناء فى جميعها . وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء فى كل واحد من قسميها ، بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم ، فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل فى المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت ، والكل يسمون متوجهين إلى عين الكعبة

قلنا : هب أن الأمر على ما ذكرتموه ، ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم فى الحس . إلا أنها لا بد وأن تكون منحنية فى نفسها ، لأنها لو كانت فى نفسها مستقيمة ، وكذا القول فى جميع قطع تلك الدائرة . فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض ، فيلزم أن تكون الدائرة اما مضلعة أو خطاً مستقيما ، وكل ذلك محال ، فعلمنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهى فى نفسها منحنية ، فالصفوف المتصلة فى أطراف العالم إنما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم ، بل إذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل إلا أن ذلك الانحناء القليل الذى

لا يفى بادراكه الحس البتة ، لا يمكن أن يكون فى محل التكليف . وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بأنه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا . فلو كان استقبال عين الكعبة شرطاً لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل . والشك فى حصول الشرط يقتضى الشك فى حصول المشروط ، فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكا فى صحة صلاته . وذلك يقتضى أن لا يخرج عن العهدة البتة . وحيث اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك علمنا أن استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا . وهذا كلام بين . الثانى : أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجباً ولا سبيل إليه الا بالدلالة الهندسية . وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب . فكان يلزم أن يكون تعلم الدلالة الهندسية واجبا على كل أحد ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب

فان قيل : عندنا استقبال عين الجهة واجب ظناً لا يقيناً . والمفتقر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقيناً لا ظناً

قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجباً لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن ، والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية : فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل . ولما لم يجب ذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب . الثالث : لو كان استقبال العين واجباً اما علما أو ظناً . ومعلوم أنه لا سبيل إلى ذلك الظن إلا بنوع من أنواع الامارات . وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب . فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين . ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال العين غير واجب

﴿المسألة الرابعة﴾ فى دلائل القبلة اعلم أن الدلائل اما أرضية . وهى الاستدلال بالجبال والقرى والأنهار ، أو هوائية . وهى الاستدلال بالرياح . أو سماوية . وهى النجوم

أما الأرضية والهوائية فهى غير مضبوطة ضبطا كليا . فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم أنه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه . فكذلك الرياح قد تدل فى بعض البلاد . ولسنا نقدر على استقصاء ذلك ، اذ كل بلد بحكم آخر فى ذلك

أما السماوية فأدلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية ، أما التقريبية فقد قالوا : هذه الأدلة اما أن تكون نهارية أو ليلية ، أما النهارية فالشمس فلا وبد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهى بين الحاجبين ، أم هى على العين اليمنى أم اليسرى ، أو تميل إلى الجبين ميلا أكثر من ذلك ، فان الشمس لا تعدو فى البلاد الشمالية هذه المواقع ، وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر ، وأما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب ، وهو أن يعرف بأن الشمس

تغرب عن يمين المستقبل ، أو هى مائلة إلى وجهه أو قفاه ، وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ، ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس ، فكان الشمس تدل على القبلة فى الصلوات الخمس ، ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف ، فان المشارق والمغارب كثيرة ، وكذلك يختلف الحكم فى هذا الباب بحسب اختلاف البلاد ، وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذى يقال له الجدى ، فانه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه ، وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه الأيمن من ظهره ، أو منكبه الأيسر فى البلاد الشمالية من مكة ، وفى البلاد الجنوبية منها ، كاليمن وما وراءها يقع فى مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعول عليه فى الطريق كله ، إلا إذا طال السفر فان المسافة إذا بعدت اختلف موقع الشمس ، وموقع القطر ، وموقع المشارق والمغارب ، إلى أن ينتهى فى أثناء سفره إلى بلد ، فينبغى أن يسأل أهل البصيرة ، أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد ، حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الأدلة فله أن يعول عليها

وأما الطريقة اليقينية ، وهى الوجوه المذكورة فى كتب الهيئة ، قالوا : سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الأفق ، وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة ، وانحراف القبلة قوس من دائرة الأفق مابين سمت القبلة ودائرة نصف النهار فى بلدنا ، وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف ، قالوا : ويحتاج فى معرفة سمت القبلة إلى معرفة طول مكة وعرضها ، فان كان طول البلد مساويا لطول مكة ، وعرضها مخالف لعرض مكة ، كان سمت قبلتها على خط نصف النهار ، فان كان البلد شماليا فالى الجنوب ، وان كان جنوبيا فالى الشمال ، وأما إذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة ، وطوله مخالفا لطولها ، فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ ، وقد يمكن أيضا فى البلاد التى أطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه ، وإذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ، ولذلك طرق أسهلها أن يعرف الجزء الذى يسامت رؤس أهل مكة من فلك البروج ، وهو (زيح) من الجوزاء (وكج ح) من السرطان ، فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء فى الأسطرلاب المعمول لعرض البلد ، ويعلم على المرئى علامة ، ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما فى بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الحجرة ، ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع ، فما كان فهو الارتفاع الذى عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ، ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء ، فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع ، فقد سامتت

الشمس رؤس أهل مكة ، فينصب مقياساً ، ويخط على ظل المقياس خطاً من مركز العمود الى طرف الظل ، فذلك الخط خط الظل ، فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام فى دلائل القبلة

﴿المسألة الخامسة﴾ معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية ، فيه وجهان: أصحهما فرض على العين . لأن كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ، ولا يمكنه الاستقبال إلا بواسطة معرفة دلائل القبلة ، ومالا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن قوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) عام فى الأشخاص والأحوال ، الا أنا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب ، بل أنه طاعة لقوله عليه السلام «خير المجالس ما استقبل به القبلة» فبقى أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ، ثم نقول : الرجل اما أن يكون معايناً للقبلة أو غائبا عنها ، أما المعاين فقد أجمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال ، وأما الغائب فاما أن يكون قادرا على تحصيل اليقين أولا يقدر عليه ، لكنه يقدر على تحصيل الظن أولا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن ، فهذه أقسام ثلاثة :

﴿القسم الأول﴾ القادر على تحصيل العلم . وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية ، ومالا سبيل الى أداء الواجب إلا به فهو واجب ، فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد ، الا أن الفقهاء قالوا : ان تعلمها غير واجب . بل ربما قالوا : ان تعلمها مكروه أو محرم . ولا أدرى ما عذرهم فى هذا

﴿البحث الثانى﴾ المصلى إذا كان بأرض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه ، فهل له أن يجتهد؟ قال صاحب التهذيب : نظر ان كان الحائل أصلياً كالجبال . فله الاجتهاد ، وإن لم يكن أصلياً كالأبنية فعلى وجهين : أحدهما : له الاجتهاد ، لأن بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما فى الحائل الأصلى . والثانى : ليس له الاجتهاد لأن فرضه الرجوع إلى اليقين ، وهو قادر على تحصيل اليقين ، فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن ، وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية ، لأنها لما دلت على وجوب التوجه إلى الكعبة والمكلف إذا كان قادراً على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن ، فوجب عليه طلب اليقين .

﴿القسم الثانى﴾ القادر على تحصيل الظن دون اليقين . واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقا :

﴿الطريق الأول﴾ الاجتهاد وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه يقتضى أن الاجتهاد يقدم على الرجوع إلى قول الغير وهو الحق . والذى يدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (فاعتبروا ياأولى

الأبصار) أمر بالاعتبار ، والرجل قادر على الاعتبار فى هذه الصورة ، فوجب أن يتناوله الامر وثانيها : أن ذلك الغير إنما وصل إلى جهة القبلة بالاجتهاد ، لأنه لو عرف القبلة بالتقليد أيضاً لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما باطلان . فلا بد من الانتهاء آخر الأمر إلى الاجتهاد ، فيرجع حاصل الكلام إلى أن الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ؟ ولا شك أن الأول أولى لأنه إذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ إلا من جهة واحدة ، فاذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق إلى عمله احتمال الخطأ من وجهين ، ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقين ، فأقلهما خطأ أولى بالرعاية . وثالثها : قوله عليه السلام «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» فههنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد فى الطلب ، فوجب أن يجب عليه ذلك

فان قيل : أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه إذا كان فى قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة إلى جهة واحدة أو وجد محرابا أو علامة للقبلة فى طريق هى جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد فى الجهة ، قال : لأن هذه العلامات كاليقين ، أما فى الانحراف يمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج: تياسروا ياأهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بأن قال : رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد ، بل هو قبول الخبر من أهله كما فى الوقت ، وهو ما اذا أخبره عدل : انى رأيت الفجر قد طلع ، أو الشمس قد زالت . يجب قبول قوله . هذا كله لفظ صاحب التهذيب ، واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه : أحدها : أنه لا معنى للتقليد إلا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة : فاذا قبلنا قول الغير أو فعله فى تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليداً ، ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لابد أن يكون مأمورا بالاجتهاد وثانيها : أنه جوز المخالفة فى اليمين واليسار بناء على الاجتهاد ، فنقول : هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذى يتولاه بنفسه ، فوجب أن تجوز له المخالفة كما فى اليمين واليسار . وثالثها : اما أن يكون ممنوعا من الاجتهاد ، أو من العمل بمقتضى الاجتهاد ، والأول باطل ، لأن معاذاً لما قال : اجتهد برأيى مدحه الرسول عليه السلام على ذلك ، فدل على أن الاجتهاد غير ممنوع عنه . والثانى أيضاً باطل لأنه لما علم أو ظن أن القبلة ليست فى الجهة التى فيها المحاريب . فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحاً للتقليد على الاستدلال ، وأنه خطأ . ورابعها : أن مذهب الشافعى رضى الله عنه أنه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد ، فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد ؟ واحتج القائلون بترجيح محاريب الأمصار على

الترجيح ، وفيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ أن هذا الشخص يستحيل أن يكون مأموراً بالاجتهاد ، لأن الاجتهاد من غير دلالة ولا أمارة تكليف ما لايطاق ، وهو منفى . فلم يبق إلا أحد أمور ثلاثة : اما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال، وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط ، فههنا لاتجب عليه الصلاة ، أو يقال : شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا ، وهو حال المسايفة فيسقط ههنا أيضاً ، فيجب عليه أن يأتى بالصلاة إلى أى جهة شاء ، ويسقط عنه شرط الاستقبال . أو يقال : انه يأتى بتلك الصلاة إلى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين ، فهذه هى الوجوه الممكنة . أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع . وأيضاً فلأنا رأينا فى الشرع فى الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال . كما فى حال المسايفة وفى النافلة . وأما إيجاب الصلاة إلى جميع الجهات فهو أيضاً باطل لقيام الدلالة على أن الواجب عليه صلاة واحدة . ولقائل أن يقول : أليس أن من نسى صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدرى عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين . فلم لايجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير فى جميع الجهات

﴿البحث الثانى﴾ أنه إذا مال قلبه إلى أن هذه الجهة أولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات ، من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنياً على استدلال ، بل يحصل ذلك بمجرد التشهى وميل القلب إليه ، فهل يعد هذا اجتهادا . وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا ؟ الأولى أن يكون ذلك معتبراً لقوله عليه السلام «المؤمن ينظر بنور الله» ولأن سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر

﴿البحث الثالث﴾ إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضى أن لايجب القضاء . لأنه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه . فوجب أن لاتجب عليه الاعادة . وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه أنه تجب الاعادة سواء بان صوابه أو خطؤه

﴿المسألة السابعة﴾ تجوز الصلاة فى جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ، ويتوجه إلى أى جانب شاء . وقال مالك : يكره أن يصلى فى الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لايكون متوجهاً إلى كل الكعبة بل يكون متوجهاً إلى بعض أجزائها ، ومستدبراً عن بعض أجزائها ، وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة ، فوجب أن لاتصح صلاته ، لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت قال : وأما النافلة فجائزة ، لأن استقبال القبلة فيها غير واجب . حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان

فى الصحيحين ، ورواه الشافعى رضى الله عنه أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر ، أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد ، وعثمان بن أبى طلحة ، وبلال ، فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر : فسألت بلالا حين خرج : ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : جعل عموداً عن يساره ، وعمودين عن يمينه ، وثلاثة أعمدة وراءه ، وكان البيت يومئذ على ستة أعمـــدة ، ثم صلى

واعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه : أحدها : أن خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن وثانيها : لعل تلك الصلاة كانت نافلة ، وذلك عند مالك جائز : وثالثها : أن مالكا خالف هذا الخبر ، ومخالفة الراوى وان كانت لا توجب الطعن فى الخبر الا أنها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر واحد خلى عن هذا الطعن ، فكيف بالنسبة إلى القرآن ، ورابعها : أن الشيخين أوردا فى الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء : سمعت ابن عباس قال : لما دخل النبى صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ، ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة ، وقال «هذه القبلة» والتعارض حاصل من وجهين : الأول : أن النفى والاثبات يتعارضان . والثانى : قوله صلى الله عليه وسلم « هذه القبلة » يدل على أنه لابد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع ، بل جوز استدباره .

والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول : قوله (وحيثما كنتم) إما أن يكون صيغة عموم أولا يكون ، فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذى يكون فى البيت ، فكأنه تعالى أمر من كان فى البيت أن يتوجه اليه ، فالآتى به يكون خارجا عن العهدة ، وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسألة البتة ، فلا تدل على حكمها لا بالنفى ولا بالاثبات ، ثم المعتمد فى المسألة أن الانسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت ، بل إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت ، والذى فى البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت ، فقد كان آتياً بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة

﴿المسألة الثامنة﴾ اعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة ، هى السقف ، والحيطان ، والبناء ، ولا شك أن تلك الأجسام حاصلة فى أحياز مخصوصة ، فالقبلة إما أن تكون تلك الاحياز فقط ، أو تلك الأجسام فقط ، أو تلك الأجسام بشرط حصولها فى تلك الأحياز لا جائز أن يقال انها تلك الأجسام فقط لأنا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما فى بنائها من الاحجار والخشب إلى موضع آخر وبنى به بناء وتوجه اليه أحد فى الصلاة لم يجز ذلك ، ولا جائز أن يقال :

إنها تلك الأجسام بشرط كونها فى تلك الأحياز لأن الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله ، وأزيل عن تلك الأحياز تلك الأحجار والخشب ، وبقيت العرصة خالية ، فان أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم ، وكانوا مستقبلين للقبلة ،فلم يبق الا أن يقال:القبلةهو ذلك الخلاءالذى حصل فيه تلك الاجسام،وهذاالمعنى كا ثبت بالدليل العقلى الذى ذكرناه ، فهو أيضا مطابق للآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التى حصلت فيها تلك الأجسام ، فاذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى جهة المسجد الحرام ،كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء ، إذا ثبت هذا فنقول : قال أصحابنا : لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله ، فالواقف فى عرصتها لاتصح صلاته لأنه لايعدمستقبلا للقبلة ،وذكر ابن سريج أنه يصح . وهو قول أبى حنيفة ، والاختيار عندى والدليل عليه ماينا أن القبلةهى ذلك القدر المعين من الخلاء ، والواقف فى العرصة مستقبل لجزء من أجزاءذلك الخلاء ، فيكون مستقبلا للقبلة . فوجب أن تصح صلاته ، وقالوا أيضاً الواقف على سطح الكعبة من غيرأن يكون فى قبالته جدار لاتصح صلاته إلا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندى ، لأنه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذى هو القبلة فوجب أن تصح صلاته

﴿المسألة التاسعة﴾ لما دلت الآية على وجوب الاستقبال ، وثبت بالعقل أنه لاسبيل إلى الاستقبال إلى الجهات إلا بالاجتهاد ، وثبت بالعقل أن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب ، لزم القطع بوجوب الاجتهاد ، والاجتهاد لابد وأن يكون مبنياً على الظن ، فكانت الآية دالة على التكليف بالظن ، فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع فى الجملة ، وقد استدل الشافعى رضى الله عنه بذلك على أن القياس حجة فى الشرع ، وهو ضعيف لأنه إثبات للقياس بالقياس ، وذلك لاسبيل إليه والله أعلم

﴿المسألة العاشرة﴾ الظاهر أنه لايجب نية استقبال القبلةلأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتى به آت بما دلت الآية عليه ، فوجب أن لايجب عليه نية أخرى ، كما فى ستر العورة وطهارة المكان والثوب

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما فى حال المسايفة ، ويلحق به الخوف على النفس من العدو ، أومن السبع ، أومن الجمل الصائل ، أوعند الخطأ فى القبلة بسبب التيامن والتياسر ، أو فى أداء النوافل ، وهذا يقتضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء ، وكذا المجتهد إذا بان له تعين الخطأ

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ إذا توجه إلى جهة ثم تغير اجتهاده وهو فى الصلاة . فعليه أن ينحرف ويتحول ويبنى لأن عارض الاجتهاد لايبطل السابق ، فكذلك فيمن صدق مخبراً ، ثم جاء آخر نفسه اليه أسكن فأخبره بخلافه ، فهذا مايتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية فى حكم الاستقبال والله أعلم

قوله تعالى ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ فيه مسئلتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا ليس بتكرار ، وبيانه من وجهين : أحدهما : أن قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع الأمة ، وقوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خطاب مع الكل : وثانيهما : أن المراد بالأولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة ، وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لأهل المدينة خاصة ، فبين الله تعالى أنهم أينما حصلوا من بقاع الأرض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) يعنى : وأينما كنتم وموضع «كنتم» من الاعراب جزم بالشرط كأنه قيل : حيثما تكونوا . والفاء جواب

أما قوله تعالى ﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بقوله (وإن الذين أوتوا الكتاب) اليهود خاصة ، والكتاب هو التوراة ، عن السدى . وقيل : بل المراد أحبار اليهود وعلماء النصارى ، وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ، ولا بد أن يكونوا عددا قليلا ، لأن الكثير لايجوز عليهم التواطؤ على الكتمان

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (أنه الحق) راجع إلى مذكور سابق ، وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق ، فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ، ويحتمل أن يرجع إلى هذا التكليف الخاص بالقبلة ، وأنهم يعلمون أنه الحق ، وهذا الاحتمال الأخير أقرب لأنه أليق بالكلام ، إذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ، ثم اختلفوا فى أنهم كيف عرفوا ذلك ؟ وذكروا فيه وجوها : أحدها : أن قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا فى كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة ، وأنه يصلى إلى القبلتين : وثانيها : أنهم كانوا يعلمون أن الكعبة هى البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبلة لابراهيم وإسماعيل عليهما السلام . وثالثها : أنهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ،

وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ «١٤٥»

ومتى علموا نبوته فقد علموا لامحالة أن كل ماأتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا ،

وأما قوله ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحمزة والكسائى (تعملون) بالتاء على الخطاب للمسلمين. والباقون بالياء على أنه راجع إلى اليهود

(المسألة الثالثة) إنا ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لايخفى على جدكم واجتهادكم فى قبول الدين ، فلا أخل بثوابكم ، وإن جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ، ويحتمل أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وإن لم يعجلها لهم كقوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار)

قوله تعالى ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ماجاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق ، بين بعد ذلك أن صفتهم لاتتغير فى الاستمرار على المعاندة ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى قوله (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب) فقال الأصم : المراد علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم فى الآية المتقدمة بقوله (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم) واحتج عليه بوجوه : أحدها : قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ، ومن اعتقد فى الباطل أنه حق فانه لايكون متبعاً لهوى النفس ، بل يكون فى ظنه أنه متبع للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ، ثم ينكرون بألسنتهم ، فهم المتبعون للهوى ، وثانيها : أن ماقبل هذه الآية وهو قوله (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق) لايتناول عوامهم ، بل هو مختص بالعلماء ، وما بعدها وهو قوله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) مختص بالعلماء أيضا اذلو كان عاماً فى الكل امتنع الكتمان لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان ، وإذا كان ما

قبلها وما بعدها خاصاً فكذا هذه الآية المتوسطة. وثالثها: أن الله تعالى أخبرعنهم بأنهم مصرون على قولهم، ومستمرون على باطلهم، وأنهم لايرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات. وهذا شأن المعاند اللجوج. لاشأن المعاند المتحير. ورابعها: أنا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لأن كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته. وقال آخرون: بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى. واحتجوا عليه بأن قوله (الذين أوتوا الكتاب) صيغة عموم فيتناول الكل، ثم أجابوا عن الحجة الأولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى فى الحقيقة. لأنه ماتمم النظر والاستدلال، فانه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل إلى الحق. فحيث لم يصل إليه علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى. وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمتنع أن يراد فى الآية الأولى بعضهم، وفى الآية الثانية كلهم، وأجابوا عن الحجة الثالثة أن العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات، والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصلا فى الكل، وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبرعنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون، وقولنا: كل اليهود لا يؤمنون. مغاير لقولنا: ان أحدا منهم لا يؤمن

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون فى المقدور لطف لبعضهم، قال: لأنه لو حصل فى المقدور لهؤلاء لطف، لكان فى جملة الآيات ما لوأتاهم به لكانوا يؤمنون، فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى فى عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون، فانهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذى أمروا به، ويتركوا ضده الذى نهوا عنه، واحتج أصحابنا به على القول بتكليف مالا يطاق، وهو أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته، فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا، وعلمه جهلا، وهو محال، ومستلزم المحال محال. فكان ذلك محالا، وقد أمروا به، فقد أمروا بالمحال. وتمام القول فيه مذكور فى قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان، وذلك لأن اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة، بل هو محض المكابرة والعناد والحسد، وذلك لا يزول بايراد الدلائل

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى قوله (ماتبعوا قبلتك) قال الحسن والجبائى: أراد جميعهم. كأنه قال: لا يجتمعون على اتباع قبلتك. على نحو قوله (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) وقال

الأصم وغيره : بل المراد أن أحدا منهم لا يؤمن . قال القاضى : ان أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام ، فلا بد من تأويل الحسن ، وان أريد به العلماء ، نظرنا فان كان فى علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن ، وجب أيضا ذلك التأويل ، وان لم يكن فيهم من قد آمن ، صح اجراؤه على ظاهره فى رجوع النفى إلى كل واحد منهم . لأن ذلك أليق بالظاهر إذ لا فرق بين قوله (ما تبعوا قبلتك) وبين قوله : ما تبع أحد منهم قبلتك .

﴿المسألة السادسة﴾ «لئن» بمعنى «لو» وأجيب بجواب «لو» وللعلماء فيه خلاف ، فقيل : انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر ، وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحاً) ثم قال (لظلوا) على جواب «لو» وقال (ولو أنهم آمنوا واتقوا) ثم قال (لمثوبة) على جواب «لئن» وذلك أن أصل «لو» للماضى «ولئن» المستقبل . هذا قول الأخفش ، وقال سيبويه : ان كل واحدة منهما على موضعها ، وإنما ألحق فى الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم ، فجاء الجواب كجواب القسم

﴿المسألة السابعة﴾ «الآية» وزنها فعلة أصلها «أية» فاستثقلوا التشديد فى الآية ، فأبدلوا من الياء الأولى ألفاً لانفتاح ماقبلها ، و«الآية» الحجة والعلامة وآية الرجل: شخصه . وخرج القوم بآيتهم : جماعتهم . وسميت : آية القرآن بذلك لأنها جماعة حروف . وقيل : لأنها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها . وقيل : لأنها دالة على انقطاعها عن المخلوقين ، وأنها ليست إلا من كلام الله تعالى

﴿المسألة الثامنة﴾ روى أن يهود المدينة ونصارى نجران قالوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا بآية كما أتى الأنبياء قبلك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والأقرب أن هذه الآيه ما نزلت فى واقعة مبتدأة ، بل هى من بقية أحكام تحويل القبلة

أما قوله تعالى ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾ ففيه أقوال . الأول : أنه دفع لتجويز النسخ ، وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة ، والثانى : حسما لأطماع أهل الكتاب فانهم قالوا : لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن تكون صاحبنا الذى ننتظره ، وطمعوا فى رجوعه إلى قبلتهم . الثالث : المقابلة يعنى ما هم بتاركى باطلهم وما أنت بتارك حقك ، الرابع : أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم ، لأن ذلك معصية . الخامس : وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لأن قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى ، فلليهود بيت المقدس ، وللنصارى المشرق ، فالزم قبلتك ودع أقوالهم

أما قوله ﴿وما بعضهم بتابع قبلة بعض﴾ قال القفال: هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فمن وجوه: الأول: أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاؤهم باتباعها الثانى: أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون فى القبلة، فكيف يدعونك إلى ترك قبلتك مع أنهم فيما بينهم مختلفون. الثالث: أن هذا إبطال لقولهم: إنه لايجوز مخالفة أهل الكتاب، لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة، جاز أن تكون المصلحة فى ثالث، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال، وهو أن قوله (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) ينفى أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضى إلى الخلف، وجوابه أنا ان حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا فى ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم يتبع قبلة الآخر، فالخلف غير لازم، وان حملناه على الكل: قلنا أنه عام دخله التخصيص

وأما قوله ﴿ولئن اتبعت أهواءهم﴾ ففيه مسئلتان:

﴿المسألة الأولى﴾ الهوى المقصور هو ما يميل إليه الطبع، والهواء الممدود معروف

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المخاطب بهذا الخطاب، قال بعضهم: الرسول. وقال بعضهم: الرسول وغيره. وقال آخرون: بل غيره، لأنه تعالى عرف أن الرسول لا يفعل ذلك فلايجوز أن يخصه بهذا الخطاب، وهذا القول الثالث خطأ لأن كل ما لو وقع من الرسول لقبح، والالجاء عنه مرتفع، فهو منهى عنه، وان كان المعلوم منه أنه لا يفعله، ويدل عليه وجوه: أحدها: أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لاينهاه عنه، لكان ما علم أنه يفعله وجب أن لايأمره به، وذلك يقتضى أن لا يكون النبى مأموراً بشىء ولامنهيا عن شىء، وانه بالاتفاق باطل. وثانيها: لولا تقدم النهى والتحذير، لما احترز النبى صلى الله عليه وسلم عنه، فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهى التحذير. فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهى والتحذير. وثالثها: أن يكون الغرض من النهى والوعيد أن يتأكد قبح ذلك فى العقل. فيكون الغرض منه التأكيد. ولما حسن من الله تعالى التنبيه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها فى العقول. والغرض منه تأكيد العقل بالنقل. فأى بعد فى مثل هذا الغرض ههنا. ورابعها: قوله تعالى فى حق الملائكة (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) مع أنه تعالى أخبر عن عصمتهم فى قوله (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون) وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقد أجمعوا على أنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال إليه، وقال (يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) وقال تعالى (ودوا لوتدهن فيدهنون) وقال

(بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وقوله (ولا تكونن من المشركين) فثبت بما ذكرنا أنه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك، وأن غيره أيضا منهى عنه، لأن النهى عن هذه الأشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام

بقى أن يقال: فلم خصه بالنهى دون غيره؟ فنقول فيه وجوه: أحدها: أن كل من كان نعم الله عليه أكثر، كان صدور الذنب منه أقبح. ولا شك أن نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر، فكان حصول الذنب منه أقبح، فكان أولى بالتخصيص. وثانيها: أن مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير. وثالثها: أن الرجل الحازم إذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده، فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل إن اختاروه وارتكبوه. وفى عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيها للغير أو توكيداً فهذه قاعدة مقررة فى أمثال هذه الآية

(القول الثانى) أن قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) ليس المراد منه أنه اتبع أهواءهم فى كل الأمور فلعله عليه الصلاة والسلام كان فى بعض الأمور يتبع أهواءهم، مثل ترك المخاشنة فى القول والغلظة فى الكلام، طمعاً منه عليه الصلاة والسلام فى استمالتهم، فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضاً وآيسه منهم بالكلية على ماقال (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا)

(القول الثالث) أن ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول إلا أن المراد منه غيره، وهذا كما أنك إذا عاتبت إنساناً أساء عبده الى عبدك، فتقول له: لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديداً، فكان الغرض منه أن لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الأمة

أما قوله تعالى (من بعد ماجاءك من العلم) فيه مسألتان:

(المسألة الأولى) أنه تعالى لم يرد بذلك أن نفس العلم جاءه، بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات، لأن ذلك من طرق العلم، فيكون ذلك من باب إطلاق اسم الأثر على المؤثر، واعلم أن الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم، فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم، وذلك ينبهك على أن العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لأن قوله (من بعد ما جاءك من العلم) يدل على ذلك

أما قوله تعالى (إنك إذاً لمن الظالمين) فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم فى كفرهم وظلمهم لأنفسهم، والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «١٤٦»

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين آتيناهم الكتاب) وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم . والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، والجمع العظيم الذين علموا شيئاً استحال عليهم الاتفاق على كتمانه فى العادة ، ألا ترى أن واحداً لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز أن لا يلقاه أحد إلا بالكذب والكتمان ، بل إنما يجوز ذلك على الجمع القليل ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير فى قوله (يعرفونه) إلى ماذا يرجع ؟ ذكروا فيه وجوها : أحدها : أنه عائد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جلية ، يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم ، لا تشتبه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم . عن عمر رضى الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أنا أعلم به منى بابنى . قال : ولم ؟ قال : لأنى لست أشك فى محمد أنه نبى وأما ولدى فلعل والدته خانت . فقبل عمر رأسه ، وجاز الاضمار وإن لم يسبق له ذكر ، لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ، ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام ، وعلى هذا القول أسئلة .

﴿السؤال الأول﴾ أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة .

الجواب : أنه تعالى فى الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ماجاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين) أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام فى هذه الآية فقال : اعلموا يا معاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمداً وماجاء به وصدقه ودعوته وقبلته ، لا يشكون فيه كما لا يشكون فى أبنائهم

﴿السؤال الثانى﴾ هذه الآية نظيرها قوله تعالى (يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل) وقال (ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) إلا أنا نقول : من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون

الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ «١٤٧»

أبناءهم . وذلك لأن وصفه فى التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام ، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة ، أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل ، فان كان الأول وجب أن يكون العلم بمقدمه فى الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوماً لاهل المشرق والمغرب لأن التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك

﴿وأما القسم الثانى﴾ فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنا نقول : هب أن التوراة اشتملت على أن رجلا من العرب سيكون نبياً ، الا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهياً فى التفصيل الى حد اليقين ، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم

والجواب عن هذا الاشكال إنما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ، ونحن لانقول به ، بل نقول : انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك كان نبياً صادقا ، فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين . فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم ببنوة الأبناء وأبوة الآباء

﴿السؤال الثالث﴾ فعلى هذا الوجه الذى قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانياً غير محتمل للغلط . أما العلم بأن هذا ابنى فذلك ليس علما يقينياً بل ظن ومحتمل للغلط . فلم شبه اليقين بالظن ؟

والجواب : ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الأبناء ، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم ، فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره ، فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه ، لان هذا العلم ضرورى وذلك نظرى ، وتشبيه النظرى بالضرورى يفيد المبالغة وحسن الاستعارة

﴿السؤال الرابع﴾ لم خص الأبناء الذكور ؟

الجواب : لأن الذكور أعرف وأشهر ، وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق

﴿القول الثانى﴾ الضمير فى قوله (يعرفونه) راجع الى أمر القبلة : أى علماء أهل الكتاب

يعرفون أمر القبلة التى نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم ، وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد

واعلم أن القول الأول أولى من وجوه : أحدها : أن الضمير إنما يرجع إلى مذكور سابق ، وأقرب المذكورات العلم فى قوله (من بعد ماجاءك من العلم) والمراد من ذلك العلم : النبوة . فكأنه تعالى قال : انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم . وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة ، وثانيها: أن الله تعالى ما أخبر فى القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور فى التوراة والانجيل ، وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة والانجيل ، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى ، وثالثها : أن المعجزات لا تدل أول دلالتها إلا على صدق محمد عليه السلام ، فاما أمر القبلة فذلك إنما يثبت لأنه أحد ماجاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى .

أما قوله تعالى ﴿وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ فاعلم أن الذين أوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام وأتباعه ، ومنهم من بقى على كفره ، ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق ، وإنما يوصف بذلك من بقى على كفره ، لاجرم قال الله تعالى (وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) فوصف البعض بذلك ، ودل بقوله (ليكتمون الحق) على سبيل الذم . على أن كتمان الحق فى الدين محظور إذا أمكن اظهاره . واختلفوا فى المكتوم فقيل : أمر محمد صلى الله عليه وسلم . وقيل أمر القبلة وقد استقصينا فى هذه المسألة

أما قوله ﴿الحق من ربك﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ يحتمل أن يكون (الحق) خبر مبتدأ محذوف ، أى هو الحق . وقوله (من ربك) يجوز أن يكون خبراً بعد خبر ، وأن يكون حالا ، ويجوز أيضاً أن يكون مبتدأ خبره (من ربك) وقرأ على رضى الله عنه (الحق من ربك) على الابدال من الأول ، أى يكتمون الحق الحق من ربك .

﴿المسألة الثانية﴾ الألف واللام فى قوله (الحق) فيه وجهان : الأول : أن يكون للعهد ، والاشارة إلى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو إلى الحق الذى فى قوله (ليكتمون الحق) أى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك ، وأن يكون للجنس على معنى : الحق من الله تعالى لا من غيره يعنى ان الحق ما ثبت أنه من الله تعالى كالذى أنت عليه ، وما لم يثبت أنه من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل .

أما قوله ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ ففيه مسألتان .

وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٤٨»

﴿المسألة الأولى﴾ (فلا تكونن من الممترين) فى ماذا اختلفوا فيه على أقوال: أحدها: فلا تكونن من الممترين فى أن الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك، وأن بعضهم عاند وكتم، قاله الحسن. وثانيها: بل يرجع إلى أمر القبلة. وثالثها: إلى صحة نبوته وشرعه، وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات اليه قوله (الحق من ربك) فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشريعة، فقوله (فلا تكونن من الممترين) وجب أن يكون راجعاً اليه.

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على أنه كان شاكا فيه، وقد تقدم القول فى بيان هذه المسألة والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إن الله على كل شىء قدير﴾

اعلم أنهم اختلفوا فى المراد بقوله (ولكل) وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال (ولكل) ولم يقل: لكل قوم، أو أمة لأنه معروف المعنى عندهم، فلم يضر حذف المضاف إليه، وهو كثير فى كلامهم. كقوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فيه أربعة أوجه: أحدها: أنه يتناول جميع الفرق، أعنى المسلمين واليهود والنصارى والمشركين، وهو قول الأصم. قال: لأن فى المشركين من كان يعبد الأصنام ويتقرب بذلك إلى الله تعالى. كما حكى الله تعالى عنهم فى قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وثانيها: وهو قول أكثر علماء التابعين: أن المراد أهل الكتب، وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه. وثالثها: قال بعضهم: المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة من الكعبة يصلى إليها: جنوبية أو شمالية، أو شرقية أو غربية، واحتجوا على هذا القول بوجهين الأول: قوله تعالى (هو موليها) يعنى الله موليها وتولية الله لم تحصل إلا فى الكعبة، لأن ماعداها تولية الشيطان. الثانى: أن الله تعالى عقبه بقوله (فاستبقوا الخيرات) والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة. والجهات الموصوفة بالخيرية ليست إلا جهات الكعبة. ورابعها: قال آخرون: ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبلة، فقبلة المقربين:

العرش . وقبلة الروحانيين : الكرسى . وقبلة الكروبيين : البيت المعمور . وقبلة الأنبياء الذين قبلك بيت المقدس . وقبلتك الكعبة

أما قوله تعالى ﴿وجهة﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء (ولكل وجهة) على الاضافة ، والمعنى :وكل وجهة هوموليها فزيدت اللام لتقدم المفعول ، كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب

﴿المسألة الثانية﴾ قال الفراء : وجهة ، وجهة ، ووجه بمعنى واحد ، واختلفوا فى المراد فقال الحسن : المراد المنهاج والشرع . وهو كقوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) والمراد منه أن للشرائع مصالح ، فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص ، وكما اختلف بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضاً اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة إلى شخص واحد ، فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير ، وقال الباقون : المراد منه أمر القبلة ، لأنه تقدم قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك

أما قوله﴿هو موليها﴾ ففيه وجهان : الأول : أنه عائد إلى الكل ، أى ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه اليها . الثانى : أنه عائد إلى اسم الله تعالى . أى الله تعالى يوليها إياه ، وتقدير الكلام على الوجه الأول أن نقول : ان لكل منكم وجهة أى جهة من القبلة هو موليها ، أى هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التى هو متقرب بها إلى ربه ، وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه ، فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة . مع ازوم الأديان المختلفة (فاستبقوا الخيرات) أى فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك فى الدنيا والآخرة ، أما فى الدنيا فاشرفكم بقبلة إبراهيم، وأما فى الآخرة فللثواب العظيم الذى تأخذونه على انقيادكم لأوامره . فان إلى الله مرجعكم ، وأينما تكونوا من جهات الأرض يأت بكم الله جميعا فى صعيد القيامة ، فيفصل بين المحق منكم والمبطل ، حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصى ، ومن المصيب منكم ومن المخطىء ، انه على ذلك قادر ، ومن قال بهذا التأويل قال : المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها ، إما بشريعة واما بهوى ، فلستم تؤاخذون بفعل غيركم ، فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم ، وأما تقرير الكلام على الوجه الثانى أعنى أن يكون الضمير فى قوله (هوموليها) عائداً إلى الله تعالى فههنا وجهان : الأول: أن الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده ، إذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحا ، فالجهتان من الله تعالى ، وهو الذى

ولى وجوه عباده اليهما ، فاستبقوا الخيرات بالانقياد لأمر الله فى الحالتين ، فان انقيادكم خيرات لكم ، ولا تلتفتوا إلى مطاعن هؤلاء الذين يقولون (ماولاهم عن قبلتهم) فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا فى عرصة القيامة ، فيفصل بينكم . الثانى : أنا إذا فسرنا قوله (ولكل وجهة) بجهات الكعبة ونواحيها ، كان المعنى : ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة . أى ناحية من الكعبة (فاستبقوا الخيرات) بالتوجه اليها من جميع النواحى ، فانها وان اختلفت بعد أن تؤدى إلى الكعبة فهى كجهة واحدة ، ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم

أما قوله تعالى (هو موليها) أى هو موليها وجهه ، فاستغنى عن ذكر الوجه . قال الفراء : أى مستقبلها وقال أبو معاذ : موليها على معنى متوليها يقال : قد تولاها ورضيها وأتبعها ، وفى قراءة عبد الله بن عامر النخعى (هو مولاها) وهى قراءة ابن عباس وأبى جعفر ومحمد بن على الباقر ، وفى قراءة الباقين (موليها) ولقراءة ابن عامر معنيان . أحدهما : أن ماوليته فقد ولاك ، لأن معنى وليته : أى جعلته بحيث تليه . وإذا صار هذا بحيث يلى ذلك ، فذاك أيضاً يلى هذا ، فاذن قد ولى كل واحد منهما الآخر ، وهو كقوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات) و (لاينال عهدى الظالمين) والظالمون وهذا قول الفراء . والثانى : (هو موليها) أى قد زينت له تلك الجهة وحببت إليه ، أى صارت بحيث يحبها ويرضاها

أما قوله (فاستبقوا الخيرات) فمعناه الأمر بالبدار إلى الطاعة فى وقتها ، واعلم أن أداء الصلاة فى أول الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل ، خلافا لأبى حنيفة ، واحتج الشافعى بوجوه . أولها : أن الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم «الصلاة خير موضوع» وإذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وظاهر الأمر للوجوب ، فاذا لم يتحقق فلا أقل من الندب . وثانيها : قوله (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) ومعناه إلى مايوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة ، فوجب أن تكون المسابقة إليها مندوبة . وثالثها : قوله تعالى : (والسابقون السابقون أولئك المقربون) ولاشك أن المراد منه السابقون فى الطاعات ، ولا شك أن الصلاة من الطاعات ، وقوله تعالى (أولئك المقربون) يفيد الحصر ، فمعناه أنه لا يقرب عند الله إلا السابقون ، وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة . ورابعها : قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) والمعنى : وسارعوا إلى مايوجب المغفرة ، ولا شك أن الصلاة كذلك . فكانت المسارعة بها مأمورة . وخامسها: أنه مدح الأنبياء المتقدمين بقوله تعالى (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) ولا شك أن الصلاة من الخيرات ، لقوله عليه السلام «خير أعمالكم الصلاة»

وسادسها : أنه تعالى ذم إبليس فى ترك المسارعة فقال (مامنعك أن تسجد إذ أمرتك) وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم . وسابعها : قوله تعالى (حافظوا على الصلوات) والمحافظة لاتحصل إلا بالتعجيل ، ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الأشغال . وثامنها : قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (وعجلت إليك رب لترضى) فثبت أن الاستعجال أولى . وتاسعها : قوله تعالى (لايستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا فى هذه الصورة . وعاشرها : ما روى عمر وجرير بن عبد الله وأنس وأبو محذورة ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «الصلاة فى أول الوقت رضوان الله ، وفى آخره عفو الله» قال الصديق رضى الله عنه : رضوان الله أحب الينا من عفوه . قال الشافعى رضى الله عنه : رضوان الله إنما يكون للمحسنين ، والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين

فان قيل : هذا احتجاج فى غير موضعه . لأنه يقتضى أن يأثم بالتأخير ، وأجمعنا على أنه لا يأثم فلم يبق إلا أن يكون معناه أن الفعل فى آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ، وما كان كذلك فلا شك أنه يوجب رضوان الله ، فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان ، والتقديم موجبا للرضوان دون العفو ، فكان التأخير أولى

قلنا : هذا ضعيف من وجوه : الأول : أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد . الثانى أن عدم المسارعة إلى الامتثال يشبه عدم الالتفات ، وذلك يقتضى العقاب ، إلا أنه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء . الثالث : أن تفسير أبى بكر الصديق رضى الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكروه

﴿الحادى عشر﴾ روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «يا على ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أتت ، والجنازة إذا حضرت ، والأيم إذا وجدت لها كفؤا»

﴿الثانى عشر﴾ عن ابن مسعود أنه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : أى الأعمال أفضل؟ فقال : الصلاة لميقاتها الأول

﴿الثالث عشر﴾ روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ان الرجل ليصلى الصلاة وقد فاته من أول الوقت ما هو خير له من أهله وماله»

﴿الرابع عشر﴾ قال عليه السلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» فمن كان أسبق فى الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة فى ذلك الوقت ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب المتأخر

﴿الخامس عشر﴾ انا توافقنا على أن أحد أسباب الفضيلة فيما بين الصحابه المسابقة إلى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر أسبق اسلاما أم عليا ، وما ذاك إلا اتفاقهم على أن المسابقة فى الطاعة توجب مزيد الفضل ، وذلك يدل على قولنا

﴿السادس عشر﴾ قوله عليه السلام فى خطبة له «وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشتغلوا» ولا شك أن الصلاة من الأعمال الصالحة

﴿السابع عشر﴾ أن تعجيل حقوق الآدميين أفضل من تأخيرها ، فوجب أن يكون الحال فى أداء حقوق الله تعالى كذلك ، والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم

﴿الثامن عشر﴾ أن المبادرة والمسارعة الى الصلاة إظهار للحرص على الطاعة ، والولوع بها ، والرغبة فيها ، وفى التأخير كسل عنها ، فيكون الأول أولى

﴿التاسع عشر﴾ أن الاحتياط فى تعجيل الصلاة لأنه إذا أداها فى أول الوقت تفرغت ذمته ، فاذا أخر فربما عرض له شغل فمنعه عن أدائها فيبقى الواجب فى ذمته ، فالوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لا شك أنه أولى

﴿العشرون﴾ أجمعنا فى صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره ، وذلك لأن المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ، ويجوز له أن يعجل ويصوم فى الحال ، ثم أجمعنا على أن التعجيل فى الصوم أفضل على ماقال (وأن تصوموا خير لكم) فوجب أيضاً أن يكون التعجيل فى الصلاة أولى

فان قيل : تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر فى شدة الحر . أو بما إذا حصل له رجاء إدراك الجماعة أو وجود الماء

قلنا : التأخير ثبت فى هذه المواضع لأمور عارضة ، وكلامنا فى مقتضى الأصل

﴿الحادى والعشرون﴾ المسارعة الى الامتثال أحسن فى العرف من ترك المسارعة ، فوجب أن يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»

﴿الثانى والعشرون﴾ صلاة كملت شرائطها فوجب أداؤها فى أول الوقت ، كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر فى شدة الحر ، لأنه إنما يستحب التأخير إذا أراد أن يصليها فى المسجد لأجل أن المشى الى المسجد فى شدة الحر كالمانع . أما إذا صلاها فى داره فالتعجيل أفضل ، وفيه احتراز عمن يدافع الأخبثين أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضاً ، وكذلك المتيمم إذا كان على ثقة من وجود الماء ، وكذلك إذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل فى هذه الصورة . فهذه هى الأدلة الدالة على أن المسارعة أفضل ، ولنذكر كل واحد من الصلوات

أما صلاة الفجر فقال محمد : المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ، ويخرج منها بالاسفار ، فان أراد الاقتصار على أحد الوقتين فالاسفار أفضل ، وقال الشافعى رضى الله عنه : التغليس أفضل . وهو مذهب أبى بكر وعمر ، وبه قال مالك وأحمد ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه : أحدها : ما أخرج فى الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها أنها قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس» قال محي السنة فى كتاب شرح السنة : متلفعات بمروطهن أى متجللات بأكسيتهن . والتلفع بالثوب الاشتمال . والمروط : الأردية الواسعة . واحدها مرط . والغلس : ظلمة آخر الليل . فان قيل : كان هذا فى ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات ، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بالغلس كيلا يعرفن ، وهكذا كان عمر رضى الله عنه يصلى بالغلس ، ثم لما نهين عن الحضور فى الجماعات ترك ذلك

قلنا : الأصل المرجوع اليه فى إثبات جميع الأحكام عدم النسخ ، ولولا هذا الأصل لما جاز الاستدلال بشىء من الدلائل الشرعية . وثانيها : ما أخرج فى الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة ، قال قلت : كم كان قدر ذلك . قال : قدر خمسين آية . وهذا يدل أيضاً على التغليس . وثالثها : ما روى عن أبى مسعود الأنصارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ، ثم أسفر مرة ، ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى . ورابعها : أنه تعالى مدح المستغفرين بالأسحار فقال (والمستغفرين بالأسحار) ومدح التاركين للنوم فقال (تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعاً) وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم بأداء الفرائض أفضل . لقوله عليه السلام حكاية عن الله «لن يتقرب المتقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم» وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل . وخامسها : أن النوم فى ذلك الوقت أطيب ، فيكون تركه أشق ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر . لقوله عليه السلام «أفضل العبادات أحمزها» أى أشقها . واحتج أبو حنيفة بوجوه . أحدها قوله عليه السلام «أسفروا بالفجر فانه أعظم للأجر» وثانيها : روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ، ثم قال ابن مسعود : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات إلا لميقاتها إلا صلاة الفجر ، فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها . وثالثها : عن ابن مسعود قال . ما رأيت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا على شىء ما حافظوا على التنوير بالفجر . ورابعها : عن أبى بكر رضى الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران ، فقالوا : كادت الشمس أن تطلع ، فقال

لو طلعت لم تجدنا غافلين . وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس ، فقال : لو طلعت لم تجدنا غافلين . وخامسها : أن تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار ، وقال عليه السلام «المنتظر للصلاة كمن هو فى الصلاة» فمن أخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها فى أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار . وسادسها : أن التأخير يفضى الى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيلا لفضل الجماعة . وسابعها : أن التغليس يضيق على الناس ، لأنه إذا كان الصلاة فى وقت الغليس احتاج الانسان الى أن يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر ، والحرج منفى شرعا . وثامنها : أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر ، فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة ، وإذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة

والجواب عن الأول : أن الفجر اسم للنور الذى ينفى به ظلام المشرق ، فالفجر إنما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية فى الهواء ، فاما إذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء ، لم يكن ذلك فجراً ، وأما الاسفار فهو عبارة عن الظهور . يقال : أسفرت المرأة عن وجهها . إذا كشفت عنه ، إذا ثبت هذا فنقول : ظهور الفجر إنما يكون عند بقاء الظلام فى الهواء ، فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذى يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد ، فقوله «أسفروا بالفجر» يجب أن يكون محمولا على التغليس : أى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهر كان أكثر ثوابا ، وقد بينا أن ذلك لايكون إلا فى أول الفجر ، وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنه ان الاسفار المذكور فى الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه ، والذى يدل على ما قلناه أن أداء الصلاة فى ذلك الوقت أشق ، فوجب أن يكون أكثر ثوابا . وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل ، فكيف يمكن أن يقول الشارع : ان الكسل أفضل من الجد فى الطاعة

والجواب عن الثالث وهو قول ابن مسعود : حافظوا على التنوير بالفجر ، فجوابه هذا الذى قررناه لأن التنوير بالفجر إنما يحصل فى أول الوقت ، فأما عند امتلاء العالم من النور فانه لايسمى ذلك فجراً ، وأما سائر الوجوه فهى معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً﴾ فهو وعد لأهل الطاعة ، ووعيد لأهل المعصية ، كأنه تعالى قال : استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات ، وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والزلفى ، ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله (ان الله على كل شىء قدير) وذلك لأن الاعادة فى نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون قادرا على الاعادة . وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية . فقد ذكرناها

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «١٤٩» وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ «١٥٠»

فى قوله تعالى (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شىء قدير)

قوله تعالى ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ، ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون﴾

اعلم أن أول ما فى هذه الآية من البحث أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون) وذكر ههنا ثانيا قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون) ثم ذكر ثالثا قوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة) فهل فى هذا التكرار فائدة أم لا ؟ وللعلماء فيه أقوال : أحدها : أن الأحوال ثلاثة : أولها : أن يكون الانسان فى المسجد الحرام . وثانيها : أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون فى البلد . وثالثها : أن يخرج عن البلد الى أقطار الأرض . فالآية الأولى محمولة على الحالة الأولى ، والثانية على الثانية ، والثالثة على الثالثة ، لأنه قد كان يتوهم أن للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد ، فلأجل إزالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات والجواب الثانى : أنه سبحانه إنما أعاد ذلك ثلاث مرات لأنه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما

فى المرة الأولى فبين أن أهل الكتاب يعلمون أن أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق ، لأنهم شاهدوا ذلك فى التوراة والانجيل ، وأما فى المرة الثانية فبين أنه تعالى يشهد أن ذلك حق ، وشهادة الله بكونه حقاً مغايرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقاً ، وأما فى المرة الثالثة فبين أنه إنما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة ، فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت إعادتها لأجل أن يترتب فى كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ، ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عندالله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون)

والجواب الثالث : أنه تعالى قال فى الآية الأولى (فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) فكان ربما يخطر ببال جاهل أنه تعالى إنما فعل ذلك طلبا لرضا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه قال (فلنولينك قبلة ترضاها) فأزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك) أى نحن ماحولناك إلى هذه القبلة بمجرد رضاك ، بل لأجل أن هذا التحويل هو الحق الذى لامحيد عنه ، فاستقبالها ليس لأجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التى إنما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ، ثم انه تعالى قال ثالثا (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) والمراد :دوموا على هذه القبلة فى جميع الأزمنة والأوقات ، ولاتولوا فيصير ذلك التولى سببا للطعن فى دينكم ، والحاصل أن الآية السالفة أمر بالدوام فى جميع الأمكنة ، والثانية أمر بالدوام فى جميع الأزمنة والأمكنة ، والثالثة أمر بالدوام فى جميع الأزمنة وإشعار بأن هذا لايصير منسوخا البتة

والجواب الرابع : أن الأمر الأول مقرون باكرامه إياهم بالقبلة التى كانوا يحبونها وهى قبلة أبيهم إبراهيم عليه السلام ، والثانى مقرون بقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) أى لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها . فتوجهوا أنتم إلى أشرف الجهات التى يعلم الله تعالى أنها حق وذلك هو قوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك) والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود فى أمر القبلة ، فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة ، نظيره أن يقال: الزم هذه القبلة فانها القبلة التى كنت تهواها، ثم يقال: الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لاقبلة الهوى ، وهو قوله (وإنه للحق من ربك) ثم يقال : الزم هذه القبلة فان فى لزومك إياها انقطاع حجج اليهود عنك ، وهذا التكرار فى هذا الموضع كالتكرار فى قوله

تعالى (فبأى آلاء ربكما تكذبان) وكذلك ما كرر فى قوله تعالى (إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين)

والجواب الخامس : أن هذه الواقعة أول الوقائع التى ظهر النسخ فيها فى شرعنا فدعت الحاجة إلى التكرير لاجل التأكيد والتقرير ، وإزالة الشبهة ، وإيضاح البينات

أما قوله تعالى ﴿ وما الله بغافل عما تعملون ﴾ يعنى مايعمله هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ، ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم (ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) وبأنه قد اشتاق إلى مولده ودين آبائه ، فان الله عالم بهذا فأنزل ماأبطله وكشف عن وهنه وضعفه

أما قوله ﴿ لئلا يكون للناس عليكم حجة ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل فى باب القبلة عن القوم ، فأراد الله تعالى أن يبين أن تلك الحجة تزول الآن بالاستقبال الكعبة ، وفى كيفية تلك الحجة روايات : أحدها : أن اليهود قالوا تخالفنا فى ديننا وتتبع قبلتنا : وثانيها: قالوا ألم يدر محمد أين يتوجه فى صلاته حتى هديناه . وثالثها :أن العرب قالوا : انه كان يقول : أنا على دين إبراهيم ، والآن ترك التوجه إلى الكعبة ، ومن ترك التوجه إلى الكعبة فقد ترك دين إبراهيم عليه السلام ، فصارت هذه الوجوه وسائل لهم إلى الطعن فى شرعه عليه الصلاة والسلام ، الا أن الله تعالى لما علم أن الصلاح فى ذلك أوجب عليهم التوجه إلى بيت المقدس ، لما فيه من المصلحة فى الدين ، لأن قولهم لايؤثر فى المصالح ، وقد بينا من قبل تلك المصلحة ، وهى تميز من اتبعه بمكة ممن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ماكان يظهر إلا بهذا الجنس ، ولما انتقل عليه الصلاة والسلام إلى المدينة ، تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة إلى الكعبة ، فلهذا قال الله تعالى (لئلا يكون للناس عليكم حجة) يعنى تلك الشبهة التى ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ، ولما كان فيهم من المعلوم من حاله أنه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى ، وهو قول بعض العرب : ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد إلى ديننا فى الكعبة وسيعود إلى ديننا بالكلية ، وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر ، وذلك ظلم على النفس على ماقال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) فلاجرم قال الله تعالى (الا الذين ظلموا منهم)

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ نافع «ليلا» بترك الهمزة ، وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة . وهو الأصل

﴿ المسألة الثالثة ﴾ «لئلا» موضعه نصب ، والعامل فيه «ولوا» أى : ولوا لئلا . وقال الزجاج التقدير : عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة

﴿المسألة الرابعة﴾ قيل : الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع ، وقيل : هو على العموم

﴿المسألة الخامسة﴾ ههنا سؤال ، وهو أن شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة ، فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة ، وقد اختلف الناس فيه على أقوال : الأول : أنه استثناءمتصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه

﴿الأول﴾ أن الحجة كما أنها قد تكون صحيحة ، قد تكون أيضا باطلة ، قال الله تعالى (حجتهم داحضة عند ربهم) وقال تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم)والمحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة . وهذا يقتضي أن يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولأن الحجة اشتقاقها من : حجه إذا علاه ، فكل كلام يقصد به غلبة الغيرفهو حجة ،وقال بعضهم إنها مأخوذة من محجة الطريق ، فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه فى إثبات أو إبطال فهو حجة ، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة ،كان الاستثناء متصلا

﴿الوجه الثاني﴾ فى تقرير أنه استثناء متصل : أن المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه فى كتابهم أنه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة ، فلما حولت ، بطلت حجتهم . إلاالذين ظلموا بسبب أنهم كتموا ماعرفوا عن أبي روق

﴿الوجه الثالث﴾ أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة : سماها الله «حجة» بناء على معتقدهم ، أو لعله تعالى سماها «حجة» تهكمابهم .

﴿الوجه الرابع﴾ أراد بالحجة : المحاجة . والمجادلة . فقال (لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم) فانهم يحاجونكم بالباطل

﴿القول الثاني﴾ أنه استثناء منقطع . ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة ، وهو كقوله تعالى (مالهم به من علم إلا اتباع الظن) وقال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه : لكن بسيوفهم فلول . وليس بعيب ، ويقال : ماله على حق إلا التعدى : يعنى لكنه يتعدى ويظلم . ونظيره أيضا قوله تعالى (إنى لايخاف لدى المرسلون إلا من ظلم) وقال (لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم) وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب

﴿القول الثالث﴾ زعم أبو عبيدة أن «إلا» بمعنى الواو كانه تعالى قال : لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا . وأنشد

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك الا الفرقدان

يعنى: والفرقدان

﴿القول الرابع﴾ قال قطرب : موضع «الذين» خفض لأنه بدل من الكاف والميم فى عليكم. كأنه قيل : لئلا يكون عليكم حجة الا الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم ، وهم الكفار . قال على ابن عيسى : هذان الوجهان بعيدان

أما قوله تعالى ﴿فلا تخشوهم واخشونى﴾ فالمعنى لاتخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ، ولا تخافوا مطاعنهم فى قبلتكم ، فانهم لايضرونكم . واخشونى . يعنى احذروا عقابى ان أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم ، وهذه الآية تدل على أن الواجب على المرء فى كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه : خشية عقاب الله ، وأن يعلم أنه ليس فى يد الخلق شىء البتة ، وأن لايكون مشتغل القلب بهم ، ولا ملتفت الخاطر اليهم

أما قوله تعالى ﴿ ولأتم نعمتى عليكم﴾ فقد اختلفوا فى متعلق اللام على وجوه : أحدها : أنه راجع إلى قوله تعالى (لئلا يكون للناس عليكم حجة ، ولأتم نعمتى عليكم) فبين الله تعالى أنه حولهم إلى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين : احداهما : لانقطاع حجتهم عنه . والثانية : لتمام النعمة ، وقد بين أبو مسلم بن بحر الأصفهانى مافى ذلك من النعمة ، وهو أن القوم كانوا يفتخرون باتباع إبراهيم فى جميع ماكانوا يفعلون ، فلما حول صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس : لحقهم ضعف قلب ، ولذلك كان النبى صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة ، فهذا موضع النعمة وثانيها : أن متعلق اللام محذوف ؛ معناه : ولاتمام النعمة عليكم وإرادتى اهتداءكم أمرتكم بذلك وثالثها : أن يعطف على علة مقدرة ، كأنه قيل : واخشونى لأوفقكم ولأتم نعمتى عليكم ، والقول الأول أقرب إلى الصواب

فان قيل : انه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) فبين أن تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم ، فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة فى هذه الآية (ولأتم نعمتى عليكم)

قلنا: تمام النعمة اللائقة فى كل وقت هو الذى خصه به ، وفى الحديث «تمام النعمة دخول الجنة» وعن على رضى الله عنه : تمام النعمة الموت على الاسلام .

واعلم أن الذى حكيناه عن أبى مسلم رحمه الله من التشكك فى صلاة الرسول وصلاة أمته إلى بيت المقدس ، فان كان مراده أن ألفاظ القرآن لاتدل على ذلك فقد أصاب ، لأن شيئاً من ألفاظ القرآن لادلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه ، وان أراد به إنكاره أصلا ، فبعيد ، لأن الأخبار

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «١٥١»

فى ذلك قريبة من المتواتر ، ولأبى مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر ، وعند ذلك يقول : لا يصح التعويل فى القطع بوقوع النسخ فى شرعنا على خبر الواحد والله أعلم .

قوله تعالى ﴿كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾

اعلم أنا قد بينا أن الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه : بعضها الزامية وهو أن هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله ، وهو المراد بقوله (ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه) وبعضها برهانية وهو قوله (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط) ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم : احداهما : قوله (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) والثانية : استدلالهم بانكار النسخ على القدح فى هذه الشريعة ، وهو قوله (سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) وأطنب الله تعالى فى الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك ، لأن أعظم الشبهة لليهود فى إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام إنكار النسخ . فلا جرم أطنب الله تعالى فى الجواب عن هذه الشبهة ، وختم ذلك الجواب بقوله (ولأتم نعمتى عليكم) فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيهاً على عظيم نعم الله تعالى ، ولا شك أن ذلك أشد استمالة للقلوب ، فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدى إلى الحق مرغوب فيه ، ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف فى الدنيا ، والتخلص فى الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه ، وعند اجتماع الأمرين فقد بلغ النهاية فى هذا الباب .

أما قوله تعالى ﴿كما أرسلنا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده ، فان قلنا : انه متعلق بما قبله ففيه وجوه : الأول : أنه راجع إلى قوله (ولأتم نعمتى عليكم) أى ولأتم نعمتى عليكم فى الدنيا بحصول الشرف ، وفى الآخرة بالفوز بالثواب ، كما أتممتها عليكم فى الدنيا بارسال الرسول . الثانى : أن إبراهيم عليه السلام قال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكيهم) وقال أيضاً

(ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا) فكأنه تعالى قال : ولأتم نعمتى عليكم ببيان الشرائع. وأهديكم إلى الدين إجابة لدعوة إبراهيم ، كما أرسلنا فيكم رسولا إجابة لدعوته عن ابن جرير. الثالث: قول أبى مسلم الأصفهانى ، وهو أن التقدير : وكذلك جعلناكم أمة وسطاً كما أرسلنا فيكم رسولا . أى كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا ، فكذلك جعلناكم أمة وسطا . وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده ، فالتقدير: كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع ، فاذكرونى أذكركم وهو اختيار الأصم وتقريره أنكم كنتم على صورة لاتتلون كتاباً ، ولا تعلمون رسولا ، ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب، ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه مافى كتب الأنبياء ، وفيه الخبر عن أحوالهم ، وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الأخلاق الشريفة ، والنهى عن أخلاق السفهاء ، وفى ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال: كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا ، فاذكرونى بالشكر عليها ، أذكركم برحمتى وثوابى. والذى يؤكده قوله تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا منهم) فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة ، أمرهم فى مقابلتها بالذكر والشكر

فان قيل «كما» هل يجوز أن يكون جوابا ؟

قلنا : جوزه الفراء وجعل لاذكرونى جوابين . أحدهما : «كما» والثانى «أذكركم» ووجه ذلك لأنه أوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ، ولما سلف من نعمته ، قال القاضى : والوجه الأول أولى لأنه قبل الكلام إذا وجد مايتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى

﴿المسألة الثانية﴾ فى وجه التشبيه قولان : إن قلنا الكاف متعلق بقوله ولأتم نعمتى، كان المعنى أن النعمة فى أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لأنه تعالى يفعل الأصلح ، وإن قلنا انه متعلق بقوله تعالى (اذكرونى) دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة

﴿المسألة الثالثة﴾ «ما» فى قوله (كما أرسلنا) مصدرية . كأنه قيل : كارسالنا فيكم . ويحتمل أن تكون كافة.

أما قوله تعالى ﴿فيكم﴾ فالمراد به العرب وكذلك قوله (منكم) وفى إرساله فيهم ومنهم . نعم عظيمة عليهم ، لما لهم فيه الشرف ، ولأن المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا إلى القبول أقرب

أما قوله تعالى ﴿يتلو عليكم آياتنا﴾ فاعلم أنه من أعظم النعم لأنه معجزة باقية ، ولأنه يتلى فيتأدى به العبادات ، ولأنه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ، ولأنه يتلى فيستفاد منه مجامع الأخلاق الحميدة ، فكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة .

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ «١٥٢»

أما قوله ﴿ويزكيهم﴾ ففيه أقوال : أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما إذا تمسكوا به صاروا أزكياء عن الحسن . وثانيها : يزكيهم بالثناء والمدح . أى يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به ، كما يقال : ان المزكى زكى الشاهد ، أى وصفه بالزكاء . وثالثها : أن التزكية عبارة عن التنمية ، كأنه قال يكثركم . كما قال (إذ كنتم قليلا فكثركم) وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا ، عن أبى مسلم ، قال القاضى : وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك

أما قوله تعالى ﴿ويعلمكم الكتاب﴾ فليس بتكرار لأن تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه إياهم ، وأما «الحكمة» فهى العلم بسائر الشريعة التى يشتمل القرآن على تفصيلها ، ولذلك قال الشافعى رضى الله عنه «الحكمة» هى سنة الرسول عليه السلام . أما قوله (ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل ، وجهالة من الأمم ، فالخلق كانوا متحيرين ضالين فى أمر أديانهم ، فبعث الله تعالى محمداً بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه فى دينهم ، وذلك من أعظم أنواع النعم .

قوله تعالى ﴿فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون﴾

اعلم أن الله تعالى كلفنا فى هذه الآية بأمرين : الذكر ، والشكر . أما الذكر فقد يكون باللسان ، وقد يكون بالقلب ، وقد يكون بالجوارح ، فذكرهم إياه باللسان أن يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه ، وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع : أحدها : أن يتفكروا فى الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ، ويتفكروا فى الجواب عن الشبهة القادحة فى تلك الدلائل . وثانيها : أن يتفكروا فى الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده ، فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما فى الفعل من الوعد ، وفى الترك من الوعيد ، سهل فعله عليهم . وثالثها : أن يتفكروا فى أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس ، فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له أما ذكرهم إياه تعالى بجوارحهم ، فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة فى الأعمال التى أمروا بها ، وخالية عن الأعمال التى نهوا عنها ، وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكراً بقوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فصار الأمر بقوله (اذكرونى) متضمنا جميع الطاعات ، فلهذا روى عن سعيد بن جبير أنه قال : اذكرونى بطاعتى . فأجمله حتى يدخل الكل فيه ، أما قوله (أذكركم) فلا بد من حمله على ما يليق

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ «١٥٣»

بالموضع ، والذى له تعلق بذلك الثواب والمدح ، وإظهار الرضا والاكرام ، وإيجاب المنزلة ، وكل ذلك داخل تحت قوله (أذكركم) ثم للناس فى هـــذه الآية عبارات : الأولى : اذكرونى بطاعتى ، أذكركم برحمتى . الثانية : اذكرونى بالدعاء ، أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله (ادعونى أستجب لكم) وهو قول أبى مسلم . قال : أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين ، وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء ، فاذا هم ذكروه بالاخلاص فى عبادته وربوبيته ، ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة فى العاجلة والآجلة : الثالثة : اذكرونى بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة . الرابعة : اذكرونى فى الدنيا أذكركم فى الآخرة : الخامسة : اذكرونى فى الخلوات أذكركم فى الفلوات السادسة : اذكرونى فى الرخاء ، أذكركم فى البلاء . السابعة : اذكرونى بطاعتى ، أذكركم بمعونتى . الثامنة : اذكرونى بمجاهدتى ، أذكركم بهدايتى . التاسعة : اذكرونى بالصدق والاخلاص ، أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص . العاشرة : اذكرونى بالربوبية فى الفاتحة ، أذكركم بالرحمة والعبودية فى الخاتمة

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله (فاذكرونى) جميع العبادات ، وبقوله (واشكروا لى) مايتصل بالشكر أردفه ببيان مايعين عليهما فقال (استعينوا بالصبر والصلاة) وإنما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات ، أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره فى ذات الله تعالى ، وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ، ومن حمل نفسه وقلبه على هـذا التذليل ، سهل عليه فعل الطاعات . وتحمل مشاق العبادات ، وتجنب المحظورات ، ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ، ومنهم من حمله على الجهاد ، لأنه تعالى ذكر بعده (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله) وأيضاً فلأنه تعـــالى أمر بالتثبت فى الجهاد فقـال (إذا لقيتم فئة فاثبتوا) وبالتثبت فى الصلاة أى فى الدعاء ، فقال (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) الا أن القول الذى اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده ،والاستعانة بالصلاة لأنها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود ، والاخلاص له ، ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها ، وعلى ما يأتى فيها من قراءة ، فيتدبر الوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب ، ومن سلك هـذه الطريقة فى الصلاة فقـد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ «١٥٤»

العبادات ، ولذلك قال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب، متفقين على الفزع إلى الصلاة ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة، ثم قال (إن الله مع الصابرين) يعنى فى النصر لهم كما قال (فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم) فكأنه تعالى ضمن لهم إذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة ، أن يزيدهم توفيقا وتسديداً والطافا ، كما قال (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى)

قوله تعالى ﴿ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾

اعلم أن هذه الآية نظير قوله فى آل عمران (بل أحياء عند ربهم يرزقون) ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل : استعينوا بالصبر والصلاة فى إقامة دينى ، فان احتجتم فى تلك الاقامة إلى مجاهدة عدوى بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم : فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلموا أن قتلاكم أحياء عندى . وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت الآية فى قتلى بدر . وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلا : ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار ، فمن المهاجرين : عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب ، وعمر بن أبى وقاص ، وذو الشمالين ، وعمرو بن نفيلة ، وعامر بن بكر ، ومهجع بن عبد الله . ومن الأنصار : سعيد بن خيثمة ، وقيس بن عبد المنذر ، وزيد بن الحرث ، وتميم بن الهمام ، ورافع بن المعلى ، وحارثة بن سراقة ، ومعوذ بن عفراء ، وعوف بن عفراء . وكانوا يقولون : مات فلان ومات فلان . فنهى الله تعالى أن يقال فيهم : انهم ماتوا . وعن آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا : ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ «أموات» رفع لأنه خبر مبتدا محذوف ، تقديره : لا تقولوا هم أموات .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية أقوال :

الأول : أنهم فى الوقت أحياء كأن الله تعالى أحياهم لايصال الثواب اليهم ، وهذا قول أكثر المفسرين ، وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم فى القبور

فان قيل : نحن نشاهد أجسادهم ميتة فى القبور ، فكيف يصح ماذهبتم اليه ؟

قلنا: أما عندنا فالبنية ليست شرطا فى الحياة ، ولا امتناع فى أن يعيد الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف ، وأما عند المعتزلة فلا

يبعد أن يعيد الله الحياة إلى الأجزاء التى لابد منها فى ماهية الحى ، ولا يعتبر بالاطراف ، ويحتمل أيضاأن يحييهم إذا لم يشاهدوا

﴿القول الثانى﴾ قال الأصم : يعنى لاتسموهم بالموتى ، وقولوا لهم الشهداء الأحياء ، ويحتمل أن المشركين قالوا : هم أموات فى الدين ، كما قال الله تعالى (أومن كان ميتا فأحييناه) فقال : ولاتقولوا للشهداء ماقاله المشركون ، ولكن قولوا : هم أحياء فى الدين ولكن لايشعرون ، يعنى المشركون لايعلمون أن من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى فى الدين ، وعلى هدى من ربه ونور كما روى فى بعض الحكايات أن رجلا قال لرجل : ماماترجل خلف مثلك . وحكى عن بقراط أنه كان يقول لتلامذته : موتوا بالارادة ، تحيوا بالطبيعة : أى بالروح

﴿القول الثالث﴾ أن المشركين كانوا يقولون : ان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ، ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ، ويضيعون أعمارهم إلى غير شىء ، وهؤلاء الذين قالوا ذلك : يحتمل أنهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ، ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد إلا أنهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلذلك قالوا هذا الكلام ، فقال الله تعالى : ولاتقولوا كما قال المشركون . انهم أموات لاينشرون ، ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد فى الدنيا ، ولكن اعلموا أنهم أحياء . أى سيحيون فيثابون وينعمون فى الجنة ، وتفسير قوله (أحياء) بأنهم سيحيون غير بعيد ، قال الله تعالى (إن الأبرار لفى نعيم . وإن الفجار لفى جحيم) وقال (أحاط بهم سرادقها) وقال (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) وقال (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم) على معنى أنهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبى وأبى مسلم الأصفهانى

واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الأول ، والذى يدل عليه وجوه : أحدها : الآيات الدالة على عذاب القبر ، كقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) والموتتان لاتحصل إلا عند حصول الحياة فى القبر ، وقال الله تعالى (أغرقوا فأدخلوا نارا) والفاء للتعقيب ، وقال (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) واذا ثبت عذاب القبر ، وجب القول بثواب القبر أيضا لأن العذاب حق الله تعالى على العبد ، والثواب حق للعبد على الله تعالى ، فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب ، فحيثما أسقط العقاب إلى يوم القيامة بل حققه فى القبر ، كان ذلك فى الثواب أولى . وثانيها : أن المعنى لو كان على ما قيل فى القول الثانى والثالث لم يكن لقوله (ولكن لا تشعرون) معنى ، لأن

الخطاب للمؤمنين ، وقد كانوا لا يعلمون أنهم سيحيون يوم القيامة ، وأنهم ماتوا على هدى ونور، فعلم أن الأمر على ما قلنا من أن الله تعالى أحياهم فى قبورهم . وثالثها : أن قوله (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم) دليل على حصول الحياة فى البرزخ قبل البعث . ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» والأخبار فى ثواب القبر وعذابه كالمتواترة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول فى آخر صلاته «وأعوذ بك من عذاب القبر» وخامسها : أنه لو كان المراد من قوله : انهم أحياء أنهم سيحيون ، فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة ، أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى إنما خصهم بالذكر لأن درجتهم فى الجنة أرفع ، ومنزلتهم أعلى وأشرف ، لقوله تعالى (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) فأفردهم بالذكر تعظيما

واعلم أن هذا الجواب ضعيف ، وذلك لأن منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بالذكر . وسادسها : أن الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها ، وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه . واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه تعالى ذكر هذه الآية فى آل عمران فقال (بل أحياء عند ربهم) وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون فى الجنة ، ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة

والجواب : لا نسلم أن هذه العندية ليست إلا بالكون فى الجنة ، بل باعلاء الدرجات ، وإيصال البشارات اليه ، وهو فى القبر أو فى موضع آخر

واعلم أن فى الآية قولا آخر ، وهو أن ثواب القبر وعذابه للروح لا للقالب ، وهذا القول بناء على معرفة الروح

ولنشر إلى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول : انهم قالوا ان الانسان لايجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس ، أما انه لايجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين : الأول : أن أجزاء هذا الهيكل أبدا فى النمو والذبول ، والزيادة والنقصان ، والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره إلى آخره ، فان كل أحد يعلم بالضرورة أنه هو الذى كان موجودا من أول عمره إلى آخر عمره والباقى غير ماهو غير باق ، والمشار اليه عند كل أحد بقوله «أنا» وجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل : الثانى : أنى أكون عالما بأنى أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائى وأبعاضى ، والمعلوم غير ماهو غير معلوم ، فالذى أشير اليه بقولى «أنا» مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض ، وأما أن الانسان غير محسوس فلأن المحسوس انما هو

السطح واللون ، ولا شك أن الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ، ثم اختلفوا عند ذلك فى أن الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» أى شىء هو ؟ والاقوال فيه كثيرة إلا أن أشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان : أحدهما : أن أجزاء جسمانية سارية فى هذا الهيكل سريان النار فى الفحم ، والدهن فى السمسم وماء الورد فى الورد ، والقائلون بهذا القول فريقان : أحدهما : الذين اعتقدوا تماثل الأجسام ، فقالوا: إن تلك الأجسام مماثلة لسائر الأجزاء التى منها يتألف هذا الهيكل ، الا أن القادر المختار سبحانه يبقى بعض الأجزاء من أول العمر إلى آخره ، فتلك الأجزاء هى التى يشير اليها كل أحد بقوله «أنا» ثم ان تلك الأجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها ، فاذا زالت الحياة ماتت ، وهذا قول أكثر المتكلمين : وثانيهما : الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام ، وزعموا أن الأجسام التى هى باقية من أول العمر إلى آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية ، والحقيقة للاجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها ، مدركة لذاتها ، فاذا خالطت هذا البدن ، وصارت سارية فى هذا الهيكل ، سريان النار فى الفحم ، صار هذا الهيكل مستطيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ، ثم ان هذا الهيكل أبدا فى الذوبان والتحلل والتبدل ، الا أن تلك الأجزاء باقية بحالها ، وانما لا يعرض لها التحلل ، لأنها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام البالية ، فاذا فسد هذا القالب ، انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورانية ، إلى عالم السموات والقدس والطهارة إن كانت من جملة السعداء ، وإلى الجحيم وعالم الآفات إن كانت من جملة الأشقياء .

﴿والقول الثانى﴾ أن الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» موجود . ليس بمتحيز ، ولا قائم بالمتحيز ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ، ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى ، لأن الاشتراك فى السلوب لا يقتضى الاشتراك فى الماهية ، واحتجوا على ذلك بأن فى العلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا ، فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا ، وكل جسم وكل حال فى الجسم فليس بفرد حقا ، فذلك الذى يصدق عليه منا أنه يعلم هذه المفردات ، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا أما أن فى المعلومات ماهو فرد حقا فلأنه لا شك فى وجود شىء ، فهذا الموجود ان كان فردا حقاً فهو المطلوب ، وإن كان مركبا فالمركب مركب على الفرد فلا بد من الفرد على كل الأحوال ، وأما أنه إذا كان فى المعلومات ماهو فرد كان فى المعلوم ما هو فرد لأن العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه إما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال ، لأنه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو محال ، واما أن لا يكون شىء من أجزائه علما بذلك المعلوم ، فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أن يحدث زائد هو العلم

بذلك المعلوم الفرد ، فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لاتلك الأشياء التى فرضناها قبل ذلك ، ثم هذه الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه . وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه إذا كان فى المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك .فلأن الموصوف به لو كان قبل القسمة . لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شىء منها ان كان موصوفا به بتمامه . فحينئذ يكون العرض الواحد حالا فى أشياء كثيرة وهو محال . أو يتوزع أجزا. الحال على أجزاء المحل . فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولا يتصف شىء من أجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شىء من أجزاء ذلك الحال ، فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال . وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف . وأما أن كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة فى نفى الجوهر الفرد ، قالوا فثبت أن الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا موجود» ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ؛ثم نقول : هذا الموجود لابد أن يكون مدركا للجزئيات لأنه لايمكننى أن أحكم على هذا الشخص المشار اليه بأنه انسان وليس بفرس . والحاكم بشىء على شىء لابد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشىء مدرك لهذا الجزئى وللانسان الكلى ، حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئى ، والمدرك للكليات هو النفس ، والمدرك للجزئيات أيضاً هو النفس . فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لايمتنع أن يلتذ ويتألم ، قالوا إذا ثبت هذا فنقول : هذه الأرواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ إلى أن يردها الله تعالى إلى الأبدان يوم القيامة ، فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للأبدان ، فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا : وهب أنه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده ، فانه مما يؤيد الشرع ،وينصر ظاهر القرآن ، ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد فى كتاب الله من ثواب القبر وعذابه ، فوجب المصير إليه فهذا هو الاشارة المختصرة فى توجيه هذا القول ، والله هو العالم بحقائق الأمور

قالوا : ومما يؤكد هذا القول هو أن ثواب القبر وعذابه ، اما أن يصل إلى هذه البنية أو إلى جزء من أجزائها ، والأول مكابرة لأنا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة ، فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب إليها ، فلم يبق إلا أن يقال : إن الله تعالى يحيي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب إليها ، وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يقال : الانسان هو الروح فانه لايعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل إليه الألم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح إلى البدن يوم القيامة الكبرى ، حتى تنضم الأحوال الجسمانية إلى الأحوال الروحانية

وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ «١٥٥»

قوله تعالى ﴿ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾

اعلم أن القفال رحمه الله قال : هذا متعلق بقوله (واستعينوا بالصبر والصلاة) أى استعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فان قيل : انه تعالى قال (واشكروا لى ولا تكفرون) والشكر يوجب المزيد على ماقال (لئن شكرتم لأزيدنكم) فكيف أردفه بقوله (ولنبلونكم بشىء من الخوف)

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى أخبر أن اكمال الشرائع اتمام النعمة ، فكان ذلك موجباً للشكر ، ثم أخبر أن القيام بتلك الشرائع لا يمكن إلا بتحمل المحن ، فلا جرم أمر فيها بالصبر. الثانى : أنه تعالى أنعم أولا فأمر بالشكر ، ثم ابتلى وأمر بالصبر ، لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معاً ، فيكمل إيمانه على ماقال عليه الصلاة والسلام «الايمان نصفان : نصف صبر ونصف شكر»

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة

﴿المسألة الثالثة﴾ أما أن الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى (وإذ ابتلى ابراهيم ربه) وأما الحكمة فى تقديم تعريف هذا الابتلاء ، ففيها وجوه : أحدها : ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت ، فيكون ذلك أبعد لهم عن الجزع ، وأسهل عليهم بعد الورود . وثانيها : أنهم إذا علموا أنه ستصل إليهم تلك المحن ، اشتد خوفهم ، فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء ، فيستحقون به مزيد الثواب . وثالثها : أن الكفار إذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه ، مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع ، يعلموز أن القوم إنما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته ، فيدعوهم ذلك إلى مزيد التأمل فى دلائله . ومن المعلوم الظاهر أن التبع اذا عرفوا أن المتبوع فى أعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره . ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب : كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة

عليه فى ذلك المذهب . ورابعها : أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه ، فوجد مخبر ذلك الخبر على ماأخبر عنه . فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا . وخامسها : أن من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه فى المال وسعة الرزق . فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن . فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لأن المنافق إذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه . فكان فى هذا الاختبار هذه الفائدة . وسادسها أن اخلاص الانسان حالة البلاء . ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه . فكانت الحكمة فى هذا الابتلاء ذلك

﴿المسألة الرابعة﴾ انما قال بشيء على الوحدان . ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين . الأول : لئلا يوهم بأشياء من كل واحد . فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثانى : معناه بشيء قليل من هذه الأشياء

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب . فينقسم الى موجود فى الحال والى ما كان موجودا فى الماضى والى ما سيوجد فى المستقبل . فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمى ذكرا وتذكرا وان كان موجوداً فى الحال : يسمى ذوقا ووجداً وإنما سمى وجدا لأنها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء فى الاستقبال وغلب ذلك على قلبك ، سمى انتظاراً وتوقعاً ، فان كان المنتظر مكروها حصل منه ألم فى القلب يسمى خوفا وإشفاقا ، وإن كان محبوباً سمى ذلك ارتياحا ، والارتياح رجاء ، فالخوف هو تألم القلب لانتظار ماهو مكروه عنده ، والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ماهو محبوب عنده ، وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت ، قال القفال رحمه الله : أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين ، فكانوا لا يأمنون قصدهم إياهم واجتماعهم عليهم ، وقد كان من الخوف فى وقعة الأحزاب ماكان . قال الله تعالى (هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديداً) وأما الجوع فقد أصابهم فى أول مهاجرة النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لقلة أموالهم ، حتى أنه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه ، وروى أبو الهيثم بن التيهان أنه عليه السلام لما خرج التقى مع أبى بكر ،قال :ماأخرجك؟ قال :الجوع قال : أخرجنى ماأخرجك: وأما النقص فى الأموال والأنفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو ، بأن ينفق الانسان ماله فى الاستعداد للجهاد،وقد يقتل،فهناك يحصل النقص فى المال والنفس،وقال الله تعالى (وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم)وقد يحصل الجوع فى سفر الجهاد عند فناء الزاد،قال الله تعالى(ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولانصب ولا مخمصة فى سبيل الله)وقد يكون النقص فى النفس بموت بعض الاخوان والأقارب على ما هو التأويل فى قوله (ولا تقتلوا أنفسكم)

وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب ، وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الأعداء ، وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود ، هذا آخر كلام القفال رحمه الله . قال الشافعى رضى الله عنه . الخوف : خوف الله . والجوع : صيام شهر رمضان . والنقص من الأموال : الزكوات والصدقات . ومن الأنفس : الأمراض . ومن الثمرات : موت الأولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الأشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى (وبشر الصابرين) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الصبر واجب على هذه الأمور إذا كان من قبله تعالى لانه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة ، فاما من لم يكن محققا فى الايمان كان كمن قال فيه (ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمأن به وان أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة) فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه ، مثاله : أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ، ولو فعله به غيره ، لكان له أن يمانع بل يحارب ، وكذا فى العبد مع مولاه فما يدبر تعالى عباده عليه ليس ذلك إلا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم

﴿المسألة الثانية﴾ الخطاب فى (وبشر) لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل من يتأتى منه البشارة

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشيخ الغزالى رحمه الله : اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك فى البهائم والملائكة ، أما فى البهائم فلنقصانها ، وأما فى الملائكة فلكمالها ، بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات ، وليس لشهواتها عقل يعارضها ، حتى يسمى ثبات تلك القوة فى مقابلة مقتضى الشهوة صبرا ، وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها ، حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر وأما الانسان فانه خلق فى ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ، ولم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذى هو محتاج اليه ، ثم يظهر فيه شهوة اللعب ، ثم شهوة النكاح ، وليس له قوة الصبر البتة ، إذ الصبر عبارة عن ثبات جند فى مقابلة جند آخر . قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة ، والاعراض عن الدار الآخرة ، وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها ، وطلب اللذات الروحانية الباقية ، فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة ، يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية ، صارت داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل ، فيسمى ذلك الصد والمنع صبراً . ثم اعلم أن الصبر ضربان : أحدهما : بدنى . كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه . وهو اما بالفعل كتعاطى الأعمال الشاقة أو بالاحتمال

كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم . والثانى : هو الصبر النفسانى ، وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع . ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج ، سمى عفة ، وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى عليه الصبر ، فان كان فى مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ، ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع ، وهو اطلاق داعى الهوى فى رفع الصوت ، وضرب الخدوشق الجيب ، وغيرها . وان كان فى حال الغنى يسمى : ضبط النفس . ويضاده حالة تسمى : البطر . وإن كان فى حرب ومقاتلة يسمى : شجاعة . ويضاده الجبن . وإن كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى : حلماً ، ويضاده النزق . وان كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمى : سعة الصدر . ويضاده الضجر والندم ، وضيق الصدر وإن كان فى إخفاء كلام يسمى : كتمان النفس . ويسمى صاحبه : كتوما . وإن كان عن فضول العيش سمى زهداً . ويضاده الحرص وإن كان على قدر يسير من المال سمى بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبراً ، فقال (والصابرين فى البأساء) أى المصيبة (والضراء) أى الفقر (وحين البأس) أى المحاربة (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) قال القفال رحمه الله ليس الصبر أن لا يجد الانسان ألم المكروه ، ولا أن لا يكره ذلك لأن ذلك غير ممكن ، إنما الصبر هو حمل النفس على ترك إظهار الجزع ، فاذا كظم الحزن ، وكف النفس عن ابراز آثاره ، كان صاحبه صابراً ، وإن ظهر دمع عين ، أو تغير لون ، قال عليه السلام «الصبر عند الصدمة الأولى» وهو كذلك ، لأن من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر ، فذلك يسمى سلوا وهو مما لابد منه قال الحسن : لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ فى فضيلة الصبر . قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر فى القرآن فى نيف وسبعين موضعاً ، وأضاف أكثر الخيرات اليه ، فقال (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) وقال (وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا) وقال (ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون) وقال (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) وقال (إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب) فما من طاعة إلا وأجرها مقدراً الا الصبر ، ولأجل كون الصوم من الصبر قال تعالى «الصوم لى» فأضافه إلى نفسه ، ووعد الصابرين بأنه معهم فقال (واصبروا ان الله مع الصابرين) وعلق النصرة على الصبر فقال (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) وجمع للصابرين أموراً لم يجمعها لغيرهم فقال (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون)

وأما الاخبار فقال عليه الصلاة والسلام «الصبر نصف الايمان» وتقريره أن الايمان لا يتم إلا بعد ترك مالا ينبغي من الأقوال والأعمال والعقائد، وبحصول ما ينبغي، فالاستمرار على ترك مالا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر، فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الايمان كله صبراً الا أن ترك مالا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقاً للشهوة. فلا يحتاج فيه الى الصبر، وقد يكون مخالفاً للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر، فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان، وقال عليه السلام « من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار » وقال عليه السلام «الايمان هو الصبر» وهذا شبه قوله عليه السلام «الحج عرفة»

﴿المسألة الخامسة﴾ فى بيان أن الصبر أفضل أم الشكر؟ قال الشيخ الغزالى رحمه الله: دلالة الأخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام «من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر» وقال «يؤتى بأشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين، ويؤتى بأصبر أهل الأرض فيقال له: أترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر؟ فيقول: نعم يارب. فيقول الله تعالى: لقد أنعمت عليك فشكرت، وابتليتك فصبرت، لأضعفن لك الأجر فيعطى أضعاف جزاء الشاكرين» وأما قوله عليه السلام «الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر» فهو دليل على فضل الصبر، لأن هذا إنما يذكر فى معرض المبالغة، وهى لا تحصل إلا إذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه، كقوله عليه السلام «شارب الخمر كعابد الوثن» وأيضاً روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الأنبياء بأربعين خريفاً لمكان ملكه، وآخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه، وفى الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر، فانه مصراع واحد، وأول من يدخله: أهل البلاء وأمامهم أيوب عليه السلام.

﴿المسألة السادسة﴾ دلت هذه الآية على أمور: أحدها: أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لأنه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول وأصحابه. وثانيها: أن هذه المحن إذا قارنها الصبر أفادت درجة عالية فى الدين. وثالثها: أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الأمراض وغيرها إلى شىء آخر، وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها إلى سعادة الكواكب ونحوستها. ورابعها: أنها تدل على أن الغذاء لا يفيد الشبع، وشرب الماء لا يفيد الرى، بل كل ذلك يحصل بما أجرى الله العادة به عند هذه الأسباب، لان قوله (ولنبلونكم) صريح فى اضافة هذه الأمور إلى الله تعالى، وقول من قال: انه تعالى لما خلق أسبابها صح منه هذا القول

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ «١٥٦»
أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ «١٥٧»

ضعيف لأنه مجاز والعدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة

قوله تعالى ﴿الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾

اعلم أنه تعالى لما قال ﴿وبشر الصابرين﴾ بين فى هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا، وأن تلك البشارة كيف هى؟ ثم فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد. أما الخوف الذى يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها، والذى من فعل العبد، فهو أن العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبى صلى الله عليه وسلم، وأما الجوع فلأجل الفقر، وقد يكون الفقر من الله بأن يتلف أموالهم. وقد يكون من العبد بأن يغلبوا عليه فيتلفوه، ونقص الأموال من الله تعالى إنما يكون بالجوائح التى تصيب الأموال والثمرات، ومن العدو إنما يكون لأن القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الأراضى، ونقص الأنفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل.

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى: انه تعالى لم يضف هذه المصيبة إلى نفسه، بل عمم وقال (الذين إذا أصابتهم مصيبة) فالظاهر أنه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى، وينالها من قبل العباد، لأن فى الوجهين جميعاً عليه تكليفاً، وإن عدل عنه إلى خلافه كان تاركا للتمسك بأدائه فالذى يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه أنه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح، وأن الواجب عليه الرضا به، وترك الجزع. وكل ذلك داخل تحت قوله: إنا لله لأن فى اقرارهم بالعبودية تفويض الأمور اليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به، لأنه لا يقضى إلا بالحق كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشىء) أما إذا نزلت به المصيبة من غيره، فتكليفه أن يرجع إلى الله تعالى فى الانتصاف منه، وأن يكظم غيظه وغضبه، فلا يتعدى الى ما لا يحل له من شفعاء غيظه، ويدخل أيضاً تحت قوله (انا لله) لأنه الذى ألزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره، كأنه يقول فى الأول: انا لله يدبر فينا كيف يشاء، وفى الثانى يقول: انا لله ينتصف لنا كيف يشاء

﴿المسألة الثالثة﴾ أمال الكسائى فى بعض الروايات النون من «إنا» ولام «لله» والباقون بالتفخيم وإنما جازت الامالة فى هذه الألف للكسرة مع كثرة الاستعمال ، حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة ، قال الفراء والكسائى : لا يجوز امالة «انا» مع غير اسم الله تعالى . وإنما وجب ذلك لأن الأصل فى الحروف وماجرى مجراها امتناع الامالة ، وكذلك لا يجوز امالة «حتى» و«لكن»

أما قوله ﴿إنا لله وإنا اليه راجعون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو بكر الوراق (إنا لله) إقرار منا له بالملك (وإنا اليه راجعون) إقرار على أنفسنا بالهلاك ، واعلم أن الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان أو جهة ، فان ذلك على الله محال ، بل المراد أنه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه . وذلك هو الدار الآخرة ، لأن عند ذلك لايملك لهم أحد نفعا ولا ضرا ، وما داموا فى الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر ، فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى ، كما يقال : ان الملك والدولة يرجع اليه لابمعنى الانتقال ، بل بمعنى القدرة ، وترك المنازعة

﴿المسألة الثانية﴾ هذا يدل على أن ذلك إقرار بالبعث والنشور ، والاعتراف بأنه سبحانه سيجازى الصابرين على قدر استحقاقهم ، ولا يضيع عنده أجر المحسنين

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إنا لله) يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به فى الحال من أنواع البلاء وقوله (وإنا اليه راجعون) يدل على كونه فى الحال راضياً بكل ما سينزل به بعد ذلك ، من إثابته على ماكان منه ، ومن تفويض الأمر اليه على ما نزل به ، ومن الانتصاف ممن ظلمه ، فيكون مذللا نفسه ، راضيا بما وعده الله به من الأجر فى الآخرة

﴿المسألة الرابعة﴾ الأخبار فى هذا الباب كثيرة : أحدها : عن النبى صلى الله عليه وسلم «من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته ، وأحسن عقباه ، وجعل له خلفا صالحاً يرضاه» وثانيها : روى أنه طفىء سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «إنا لله وإنا اليه راجعون» فقيل أمصيبة هى ؟ قال : نعم كل شىء يؤذى المؤمن فهو له مصيبة . وثالثها : قالت أم سلمة : حدثنى أبو سلمة أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما أمر الله به من قوله إنا لله وإنا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فأجرنى فيها وعوضنى خيراً منها إلا آجره الله عليها وعوضه خيراً منها» قالت فلما توفى أبو سلمة ذكرت هذا الحديث ، وقلت هذا القول ، فعوضنى الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام . ورابعها : قال ابن عباس : أخبر الله تعالى أن المؤمن إذا سلم لأمر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته ، كتب الله تعالى له ثلاث خصال: الصلاة من الله ، والرحمة

وتحقيق سبيل الهدى . وخامسها عن عمر رضى الله عنه قال : نعم العدلان . وهما (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) ونعمت العلاوة وهى قوله (وأولئك هم المهتدون) وقال ابن مسعود : لأن أخر من السماء أحب إلى من أن أقول اشىء قضاه الله تعالى : ليته لم يكن .

أما قوله ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾ فاعلم أن الصلاة من الله هى : الثناء والمدح والتعظيم . وأما رحمته فهى : النعم التى أنزلها به عاجلا ثم آجلا

وأما قوله ﴿وأولئك هم المهتدون﴾ ففيه وجوه. أحدها : أنهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها إلى كل خير . وثانيها : المهتدون إلى الجنة ، الفائزون بالثواب . وثالثها : المهتدون لسائر مالزمهم ، والأقرب فيه مايصير داخلا فى الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحاً ، ولا يكون كذلك إلا والمراد به أنهم الفائزون بالثواب والجنة ، والطريق إليها لأن كل ذلك داخل فى الاهتداء ، وإن كان لا يمتنع أن يراد بذلك أنهم المتأدبون بآدابه المتمسكون بما ألزم وأمر ، قال أبو بكر الرازى : اشتملت الآية على حكمين : فرض ونفل . أما الفرض فهو التسليم لأمر الله تعالى ، والرضا بقضائه ، والصبر على أداء فرائضه ، لا يصرف عنها مصائب الدنيا وأما النفل فاظهاراً لقول (إنا لله وإنا إليه راجعون) فان فى إظهاره فوائد جزيلة ، منها أن غيره يقتدى به إذا سمعه ، ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده فى دين الله والثبات عليه وعلى طاعته ، وحكى عن داود الطائى قال : الزهد فى الدنيا أن لا يحب البقاء فيها . وأفضل الأعمال الرضا عن الله ولا ينبغى للمسلم أن يحزن لأنه يعلم أن لكل مصيبة ثوابا

ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضا بالقضاء فنقول : العبد إنما يصبر راضياً بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف ، أو بطريق الجذب ، أما طريق التصرف فمن وجوه أحدها : أنه متى مال قلبه الى شىء والتفت خاطره الى شىء ، جعل ذلك الشىء منشأ للآفات ، فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس . فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة ، فبقى آدم مع ذكر الله ، ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام ، أوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ، ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة فى النصرة والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال «ما أوذى نبى مثل ماأوذيت» وثانيها أن لا يجعل ذلك الشىء بلاء ، ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى ، وثالثها : أن العبد متى توقع من جانب شيئاً أعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه ، فيستحى العبد فيرجع الى باب رحمة الله

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ «١٥٨»

وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام «جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين» ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لأن الحق غالب لا مغلوب، وصفة الرب: الربوبية. وصفة العبد العبودية. والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد، وصفة الحق: حقيقة. وصفة العبد: مجاز. والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد، والغالب يقلب المغلوب من صفة الى صفة تليق به، والعبد إذا دخل على السلطان المهيب نسى نفسه، وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه، ومشتغلا به، وغافلا عن غيره، فكيف بمن لحظ ببصره حضرة السلطان الذى كل من عداه حقير بالنسبة اليه، فيصير العبد هنالك كالفانى عن نفسه، وعن حظوظ نفسه، فيصير هنالك راضيا بأقضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه، من غير أن يبقى فى طاعته شبهة المنازعة

قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم﴾

وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه: أحدها: أن الله تعالى بين أنه إنما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمته، باحياء شرائع إبراهيم ودينه، على ما قال (ولأتم نعمتى عليكم) وكان السعى بين الصفا والمروة من شعائر إبراهيم على ماذكر فى قصة بناء الكعبة وسعى هاجر بين الجبلين، فلما كان الأمر كذلك، ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية، وثانيها: أنه تعالى لما قال (ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع) الى قوله (وبشر الصابرين) قال (ان الصفا والمروة من شعائر الله) وإنما جعلهما كذلك لأنهما من آثار هاجر واسماعيل مما جرى عليهما من البلوى، واستدلوا بذلك على أن من صبر على البلوى لابد وأن يصل إلى أعظم الدرجات وأعلى المقامات. وثالثها: أن أقسام تكليف الله تعالى ثلاثة: أحدها: مايحكم العقل بحسنه فى أول الأمر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله (اذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون) فان كل عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن فى العقول. وثانيها: مايحكم العقل بقبحه فى أول الأمر إلا أنه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه، وذلك مثل انزال الآلام والفقر

والمحن، فان ذلك كالمستقبح فى العقول لأن الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه، فكان ذلك كالمستقبح، إلا أن الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه، وهى الابتلاء والامتحان على ما قال (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا . وثالثها: الأمر الذى لا يهتدى لا إلى حسنه ولا إلى قبحه، بل يراه كالعبث الخالى عن المنفعة والمضرة، وهو مثل أفعال الحج من السعى بين الصفا والمروة، فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه، وذاكراً لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين إلا أن الناس تكلموا فى أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله : قيل ان الصفا واحد، ويجمع على صفى وأصفاء، كما يقال: عصا وعصى، ورحا وأرحاء. قال الراجز :

كأن متنيه من النفى   مواقع الطير من الصفى

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة . قال جرير :

إنا إذا قرع العدو صفاتنا   لاقوا لنا حجرا أصم صلودا

وفى كتاب الخليل : الصفا الحجر الضخم الصلب الأملس، وإذا نعتوا الصخرة قالوا : صفاة صفواء، وإذا ذكروا قالوا : صفا صفوان . فجعل الصفا والصفاة كانهما فى معنى واحد، وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب متصل به، واشتقاقه من صفا يصفو إذا خلص، وأما المروة فقال الخليل : من الحجارة ما كان أبيض أملس صلبا شديد الصلابة، وقاله غيره : هو الحجارة الصغيرة يجمع فى القليل : مروات . وفى الكثير : مرو . قال أبو ذؤيب :

حتى كأنى للحوادث مروة   بصفا المشاعر كل يوم يقرع

وأما ﴿شعائر الله﴾ فهى أعلام طاعته، وكل شيء جعل علما من أعلام طاعة الله فهو من شعائر الله، قال الله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) أى علامة للقربة، وقال (ذلك ومن يعظم شعائر الله) وشعائر الحج : معالم نسكه . ومنه المشعر الحرام، ومنه اشعار السنام : وهو أن يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها، وعلى أنه قد جعله هديا لبيت الله، ومنه الشعائر فى الحرب، وهو العلامة التى يتبين بها احدى الفئتين من الأخرى، والشعائر جمع شعيرة، وهو مأخوذ من الاشعار الذى هو الاعلام، ومنه قولك : شعرت بكذا أى علمت

﴿المسألة الثالثة﴾ الشعائر اما أن نحملها على العبادات أو على النسك، أو نحملها على مواضع

العبادات والنسك . فان قلنا بالأول حصل فى الكلام حذف : لأن نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به أن الطواف بينهما والسعى من دين الله تعالى ، وان قلنا بالثانى استقام ظاهر الكلام ، لأن هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك . وكيف كان فالسعى بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن أعلام دينه ، وقد شرعه الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولابراهيم عليه السلام قبل ذلك ، وهو من المناسك الذى حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال (وأرنا مناسكنا)

واعلم أن السعى ليس عبادة تامة فى نفسه ، بل إنما يصير عبادة إذا صار بعضا من أبعاض الحج ، فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذى فيه يصير السعى عبادة ، فقال (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما)

﴿المسألة الرابعة﴾ الحكمة فى شرع هذا السعى ، الحكاية المشهورة ، وهى أن هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الأمر فى عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام: أغاثها الله تعالى بالماء الذى أنبعه لها ولابنها من زمزم . حتى يعلم الخلق أنه سبحانه وان كان لا يخلى أولياءه فى دار الدنيا من أنواع المحن ، إلا أن فرجه قريب ممن دعاه ، فانه غياث المستغيثين : فانظر إلى حال هاجر وإسماعيل كيف أغاثهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالها طاعة لجميع المكلفين إلى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ، ليعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين ، وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من أنه يبتلى عباده بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، الا أن من صبر على ذلك نال السعادة فى الدارين ، وفاز بالمقصد الاقصى فى المنزلين

﴿المسألة الخامسة﴾ ذكر القفال فى لفظ الحج أقوالا : الأول : الحج فى اللغة كثرة الاختلاف إلى الشىء والتردد اليه ، فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ، ثم يعود اليه للطواف ، ثم ينصرف إلى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ، ثم يعود اليه لطواف الصدر : الثانى : قال قطرب الحج : الحلق . يقال : احجج شجتك . وذلك أن يقطع الشعر من نواحى الشجة ، ليدخل المحجاج فى الشجة ، فيكون المعنى : حج فلان أى حلق . قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين) أى حجاجا وعمارا ، فعبر عن ذلك بالحلق ، فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق . الثالث : قال قوم: الحج القصد . يقال : رجل محجوج . ومكان محجوج ، اذا كان مقصوداً ، ومن ذلك محجة الطريق ، فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمى ذلك الفعل حجا ، قال القفال : والقول الأول أشبه بالصواب

لأن قولهم رجل محجوج، إنما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد أخرى، وكذلك محجة الطريق، هو الذى كثر السير اليه

وأما العمرة، فقال أهل اللغة: الاعتمار هو القصد والزيارة: قال الاعشى.

وجاشت النفس لما جاء جمعهم   وراكب جاء من تثليث معتمر

وقال قطرب: العمرة فى كلام عبد القيس: المسجد، والبيعة، والكنيسة، قال القفال: ولا شبهة فى العمرة إذا أضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم ينصرف كالزائر

وأما الجناح فهو من قولهم: جنح إلى كذا أى مال اليه، قال الله تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) وجنحت السفينة: إذا لزمت الماء فلم تمض. وجنح الرجل فى الشىء يعمله بيده: إذا مال اليه بصدره وقيل للاضلاع: جوانح لاعوجاجها. وجناح الطائر من هذا، لأنه يميل فى أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته، فثبت أن أصله من الميل. ثم من الناس من قال انه بقى فى عرف القرآن كذلك أيضا فمعنى: لاجناح عليه أينما ذكر فى القرآن: لا ميل لأحد عليه بمطالبة شىء من الأشياء. ومنهم من قال: بل هو مختص بالميل إلى الباطل، والى ما يأثم به. وقوله (أن يطوف بهما) أى يتطوف. فأدغمت التاء فى الطاء: كما قال (يا أيها المدثر، يا أيها المزمل) أى المتدثر والمتزمل. ويقال: طاف وأطاف بمعنى واحد

﴿المسألة السادسة﴾ ظاهر قوله تعالى (لا جناح عليه) أنه لا إثم عليه، والذى يصدق عليه أنه لا إثم فى فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح، ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد، فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعى بين الصفا والمروة واجب، أو ليس بواجب، لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الأقسام. فاذن لا بد فى معرفة أن هذا السعى واجب أو غير واجب، من الرجوع إلى دليل آخر، إذا عرفت هذا فنقول: مذهب الشافعى رحمه الله أن هذا السعى ركن، ولا يقوم الدم مقامه، وعند أبى حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن، ويقوم الدم مقامه. وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء، أن من تركه فلا شىء عليه. حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه: أحدها: ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ان الله كتب عليكم السعى فاسعوا»

فان قيل: هذا الحديث متروك الظاهر، لأنه يقتضى وجوب السعى وهو العدو، وذلك غير واجب

قلنا : لا نسلم أن السعى عبارة عن العدو ، بدليل قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) والعدو فيه غير واجب ، وقال الله تعالى (وأن ليس للانسان إلا ما سعى) وليس المراد منه العدو ، بل الجد والاجتهاد فى القصد والنية ، سلمنا أنه يدل على العدو ، ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به فى حق هذه الصفة ، فيبقى أصل المشى واجبا . وثانيها : ما ثبت أنه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا فى حجته . وقال «ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به» فبدأ بالصفا فرقى عليه ، حتى رأى البيت، واذا ثبت أنه عليه السلام سعى : وجب أن يجب علينا السعى للقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى (واتبعوه) وقوله (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى) وقوله (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) وأما الخبر فقوله عليه السلام «خذوا عنى مناسككم» والامر للوجوب . وثالثها : أنه أشواط شرعت فى بقعة من بقاع الحرم ، أو يؤتى به فى احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ، ولا يلزم طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة ،واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجهين : أحدهما : هذه الآية ، وهى قوله : (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) وهذا لايقال فى الواجبات ، ثم أنه تعالى أكد ذلك بقوله (ومن تطوع خيرا) فبين أنه تطوع وليس بواجب . وثانيهما . قوله «الحج عرفة» ومن أدرك عرفة فقد تم حجه ، وهذا يقتضى التمام من جميع الوجوه ترك العمل به فى بعض الأشياء ، فيبقى معمولا به فى السعى

والجواب عن الأول من وجوه : الأول : ما بينا أن قوله (فلا جناح عليه) ليس فيه إلا أنه لا إثم على فاعله ، وهذا القدر المشترك بين الواجب وغيره ، فلا يكون فيه دلالة على نفى الوجوب . والذى يحقق ذلك قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) والقصر عند أبى حنيفة واجب ، مع أنه قال فيه (فلا جناح عليه) فكذا ههنا . الثانى . أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لاعن الطواف بينهما ، وعندنا الأول غير واجب . وانما الثانى هو الواجب الثالث : قال ابن عباس :كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم ، وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما ، فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين ، فأنزل الله تعالى هذه الآية إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف ، كما لو كان فى الثوب نجاسة يسيرة عندكم ، أو دم البراغيث عندنا ، فقيل : لا جناح عليك أن تصلى فيه . فان رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة ، لا إلى نفس الصلاة : الرابع : روى عن عروة أنه قال لعائشة انى أرى أن لا حرج على فى أن لا أطوف بهما : فقالت : بئس

ماقلت لو كان كذلك لقال : أن لايطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين ، وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما) واللفظ أيضا محتمل له كقوله (يبين الله لكم أن تضلوا) أى أن لا تضلوا ، وكقوله تعالى (أن تقولوا يوم القيامة) معناه : أن لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها فى القرآن ، لأن تصحيحها يقدح فى كون القرآن متواترا : الخامس : كما أن قوله (فلا جناح عليه) لا يطلق على الواجب ، فكذلك لا يطلق على المندوب ، ولا شك فى أن السعى مندوب ، فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها

وأما التمسك بقوله (فمن تطوع خيرا) فضعيف ، لأن هذا لا يقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولا ، بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئا آخر ؛ قال الله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ثم قال (فمن تطوع خيرا فهو خير له) فأوجب عليهم الطعام ، ثم ندبهم الى التطوع بالخير ، فكان المعنى : فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا . فكذا ههنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفا الى شيء آخر ، وهو من وجهين : أحدهما : أنه يزيد فى الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب ، مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر . والثانى أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته ، بالحج والعمرة مرة أخرى ، حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا وأما الحديث الذى تمسكوا به فنقول : ذلك الحديث عام ، وحديثنا خاص ، والخاص مقدم على العام والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ومن تطوع خيرا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قراءة حمزة وعاصم والكسائى (يطوع) بالياء وجزم العين ، وتقديره (يتطوع) الا أن التاء أدغمت فى الطاء لتقاربهما ، وهذا أحسن لأن المعنى على الاستقبال ، والشرط والجزاء الأحسن فيهما الاستقبال ، وان كان يجوز أن يقال : من أتانى أكرمته فيوقع الماضى موقع المستقبل فى الجزاء ، إلا أن اللفظ إذا كان يوافق المعنى كان أحسن . وأما الباقون من القراء فقرؤا (تطوع) على وزن تفعل ماضيا ، وهذه القراءة تحتمل أمرين : أحدهما : أن يكون موضع (تطوع) جزما . الثانى : أن لا يجعل «من» للجزاء ، ولكن يكون بمنزلة «الذى» ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها فى موضع رفع ، لكونها خبر المبتدأ الموصول ، والمعنى فيه معنى الخبر ، الا أن هذه الفاء إذا دخلت فى خبر الموصول أو النكرة الموصوفة . أفادت أن الثانى إنما وجب لوجوب الأول كقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) فما مبتدأ موصول ، والفاء مع ما بعدها خبر له ، ونظيره قوله (الذين ينفقون أموالهم) الى قوله (فلهم أجرهم) وقوله (ان الذين فتنوا المؤمنين) الى قوله (فلهم

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ «١٥٩»

عذاب جهنم) وقوله (ومن عاد فينتقم الله منه) وقوله (ومن كفر فأمتعه قليلا) وقوله (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وقوله (ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ونذكر هذه المسألة ان شاء الله عند قوله (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية)

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو مسلم (تطوع) تفعل من الطاعة، وسواء قول القائل «طاع وتطوع» كما يقال: حال وتحول. وقال وتقول، وطاف وتطوف، وتفعل بمعنى فعل كثيرا، والطوع هو الانقياد. والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك

﴿المسألة الثالثة﴾ الذين قالوا: السعي واجب، فسروا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب، ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة، وقال الحسن: المراد منه جميع الطاعات، وهذا أولى، لأنه أوفق لعموم اللفظ

أما قوله تعالى ﴿فان الله شاكر عليم﴾ فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر الانعام عليه، وذلك في حق الله تعالى محال، فالشاكر في حقه تعالى مجاز، ومعناه المجازي على الطاعة: وإنما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه: الأول، أن اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم، كما قال تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) وهو تعالى لا يستقرض من عوض، ولكنه تلطف في الاستدعاء كأنه قيل: من ذا الذي يعمل عمل المقرض، بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم. الثاني أن الشكر لما كان مقابلا للانعام أو الجزاء عليه، سمي كل ما كان جزاء: شكرا على سبيل التشبيه. الثالث: كأنه يقول: أنا وإن كنت غنيا عن طاعتك، الا أني أجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن أنتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل، وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات

وأما قوله ﴿عليم﴾ فالمعنى أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لأنه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من الفضل، وهو أليق بالكلام، ليكون لقوله تعالى (عليم) تعلق بشاكر، ويحتمل أنه يريد أنه عليم بما يأتي العبد، فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص، وما يفعله لا على هذا الحد، وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه، وتحذير من خلاف ذلك

قوله تعالى ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك

يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون ﴾
وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى قوله (إن الذين يكتمون) قولان : أحدهما : أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين ، والثانى: أنه ليس يجرى على ظاهره فى العموم ، ثم من هؤلاء من زعم أنه فى اليهود خاصة ، قال ابن عباس ان جماعة من الأنصار سألوا نفرا من اليهود عما فى التوراة من صفات النبى عليه الصلاة والسلام . ومن الأحكام ، فكتموا ، فنزلت الآية ، وقيل : نزلت فى أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ، ومجاهد ، والحسن ، وقتادة ، والربيع والسدى والأصم . والأول أقرب الى الصواب لوجوه : أحدها : أن اللفظ عام ، والعارض الموجود . وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضى الخصوص على ما ثبت فى أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وثانيها : أنه ثبت أيضاً فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ، لا سيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، ولاشك أن كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى ، وإذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم ، وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف . وثالثها : أن جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام كتم شيئاً من الوحى فقد أعظم الفرية على الله ، والله تعالى يقول : ان الذين يكتمون ماأنزلنا من البينات والهدى . فحملت الآية على العموم ، وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال : لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثاً بعد أن قال الناس : أكثر أبو هريرة . وتلا (ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى) واحتج من خص الآية بأهل الكتاب ، أن الكتمان لا يصح الا منهم فى شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فأما القرآن فانه متواتر ، فلايصح كتمانه . قلنا : القرآن قبل صيرورته متواتراً يصح كتمانه ، والمجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد ، صح كتمانه . وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القاضى : الكتمان ترك إظهار الشىء مع الحاجة اليه ، وحصول الداعى الى إظهاره . لأنه متى لم يكن كذلك لا يعد كتماناً ، فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد مايحتاج اليه فى الدين ، وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان ، كما يوصف أحدنا فى أمور الدنيا بالكتمان ، إذا كانت مما تقوى الدواعى على إظهارها ، وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر ، لأن الكتمان مما يشق على النفس

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على أن مايتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف ، لايجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه) وقريب منهما قوله تعالى (ان الذين يكتمون ماأنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا) فهذه الآى كلها موجبة لاظهار علوم الدين ، تنبيهاً للناس وزاجرة عن كتمانها ، ونظيرها فى بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه ، قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وروى حجاج عن عطاء عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار»

أما قوله تعالى ﴿ماأنزلنا من البينات﴾ فالمراد كل ماأنزله على الأنبياء كتابا وحياً دون أدلة العقول ، وقوله تعالى (والهدى) يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية ، لأنا بينا فى تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن الهدى عبارة عن الدلائل ، فيعم الكل

فان قيل : فقد قال (والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب) فعاد إلى الوجه الأول

قلنا : الأول هو التنزيل ، والثانى ما يقتضيه التنزيل من الفوائد

واعلم أن الكتاب لما دل على أن خبر الواحد والاجماع والقياس ؛ حجة فكل مايدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب ، فكان كتمانه داخلا تحت الآية ، فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقليه ، وجمع بين الأمرين فى الوعيد ، فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها أو كتم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة اليه ، فقد لحقه الوعيد العظيم

﴿المسألة الرابعة﴾ هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين ، وهذا لأنه إذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه . فلم يبق مكتوما . وإذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين إظهاره مرة أخرى

﴿المسألة الخامسة﴾ من الناس من يحتج بهذه الآيات فى قبول خبر الواحد ، فقال : دلت هذه الآيات على أن إظهار هذه الأحكام واجب . ولو لم يجب العمل بها لم يكن إظهارها واجباً . وتمام التقرير فيه قوله تعالى فى آخر الآية (إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا) فحكم بوقوع البيان بخبرهم

فان قيل : لم لايجوز أن يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومأمور بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر ؟

قلنا : هذا غلط لأنهم مانهوا عن الكتمان إلا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان . ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان ، جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء . فلا يكون خبرهم موجبا للعلم

﴿المسألة السادسة﴾ احتجوا بهذه الآية على أنه لايجوز أخذ الأجرة على التعليم . لأن الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم .كان أخذ الأجرة عليه أخذاً للأجرةعلى أداءالواجب .وأنهغير جائز ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (إنالذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا) وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجرة على الاظهار ، وعلى الكتمان جميعاً لأن قوله (ويشترون به ثمناً قليلا) مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه

أما قوله تعالى ﴿من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب﴾ قيل فى التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم . ومن الأحكام وقيل أراد بالمنزل الأول ما فى كتب المتقدمين ، والثانى مافى القرآن .

أما قوله تعالى ﴿أولئك يلعنهم الله﴾ فاللعنة فى أصل اللغة هى الابعاد ، وفى عرف الشرع : الابعاد من الثواب .

أما قوله تعالى ﴿ويلعنهم اللاعنون﴾ فيجب أن يحمل على من للعنه تأثير ، وقد اتفقوا على أن الملائكة والأنبياء والصالحين كذلك ، فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهملعنةالله والملائكة والناسأجمعين) والناس ذكروا وجوها أخر : أحدها : أن اللاعنين هم دواب الارض وهوامها ، فانها تقول : منعنا القطر بمعاصى بنى آدم عن مجاهد وعكرمة ، وإنما قال (اللاعنون)ولم يقل : اللاعنات . لأنهتعالىوصفها بصفة من يعقل ، فجمعها جمع من يعقل ، كقوله (والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) و (ياأيها النمل ادخلوا مساكنكم) و(قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ، وكل فىفلك يسبحون) . وثانيها :كل شىء سوى الثقلين الجن والانس ، فانقيل : كيف يصح اللعن من البهائموالجمادات ؟ قلنا : علىوجهين : الأول : على سبيل المبالغة ، وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم . الثانى : أنها فى الآخرة إذا أعيدت وجعلت من العقلاء ، فانها تلعن من فعل ذلك فى الدنيا ومات عليه . وثالثها : أن أهل النار يلعنونهم أيضاً حيث كتموهمالدين ، فهو علىالعموم ، ورابعها : قال ابن مسعود : إذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق ؛ فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى . وخامسها : عن ابن عباس : ان لهم لعنتين : لعنة الله ، ولعنة الخلائق ، قال : وذلك إذا وضع الرجل فى قبره فيسأل مادينك ؟ ومن نبيك ؟ ومن ربك ؟ فيقول : ما أدرى

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ «١٦٠»

فيضرب ضربة يسمعها كل شيء إلا الثقلين الانس والجن ، فلا يسمع شيء صوته الالعنه ، ويقول له الملك : لادريت ولا تليت ، كذلك كنت فى الدنيا . وسادسها : قال أبو مسلم (اللاعنون) هم الذين آمنوا به ، ومعنى اللعن منهم : مباعدة الملعون ، ومشاقته ، ومخالفته ، مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضى : دلت الآية على أن هذا الكتمان من الكبائر ، لأنه تعالى أوجب فيه اللعن ، ويدل على أن أحدا من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة وإلا كان داخلا فى الآية .

قوله عز وجل ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين عظيم الوعيد فى الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم أن الوعيد يلحقهم على كل حال ، فبين تعالى أنهم إذا تابوا تغير حكمهم ، ودخلوا فى أهل الوعد ، وقد ذكرنا أن التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح ، لالغرض سواه ، لأن من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لأن الناس ذموه ، أو لأن الحاكم رد شهادته ، لم يكن تائباً . وكذلك لو عزم على رد كل وديعة ، والقيام بكل واجب ، لكى تقبل شهادته ، أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائباً ، وهذا معنى الاخلاص فى التوبة ، ثم بين تعالى أنه لابد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده ، مثلا لو أفسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه ، يلزمه إزالة تلك الشبهة ، ثم بين ثالثاً أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان ، وهو المراد بقوله (وبينوا) فدلت هذه الآية على أن التوبة لاتحصل إلا بترك كل مالا ينبغى ، وبفعل كل ماينبغى ، قالت المعتزلة : الآية تدل على أن التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على البعض لاتصح ، لأن قوله (وأصلحوا) عام فى الكل

والجواب عنه : أن اللفظ المطلق يكفى فى صدقه حصول فرد واحد من أفراده . قال أصحابنا : تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا ، لأنه تعالى ذكر ذلك فى معرض المدح والثناء على نفسه ، ولو كان ذلك واجباً لما حسن هذا المدح ، ومعنى (أتوب عليهم) أقبل توبتهم ، وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ماتاب منها

فان قيل : هلا قلتم ان معنى (فأولئك أتوب عليهم) هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب ، كما تقولون فى قبول الطاعة

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ «١٦١» خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ «١٦٢»

قلنا الطاعة إنما أفاد قبولها استحقاق الثواب، لأنه لا يستحق بها سواه، وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لاسقاط العقاب، وهو الغرض بفعلها. وإن كان لابد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئاً، ومعنى قوله (وأنا التواب) القابل لتوبة كل ذى توبة فهو مبالغة فى هذا الباب، ومعنى الرحيم عقيب ذلك: التنبيه على أنه لرحمته بالمكلفين من عباده، يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم

قوله عز وجل ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون﴾

اعلم أن فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أن ظاهر قوله تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار) عام فى حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك، وقال أبو مسلم: يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم، وهم الذين يكتمون الآيات، واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون، ثم ذكر حال التائبين منهم، ذكر أيضاً حال من يموت منهم من غير توبة، وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة، بين فى هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد الممات.

والجواب عنه: أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى. فأما إذا دخلوا تحت الأولى: استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف.

﴿المسألة الثانية﴾ لما ذكر فى الكافر أنه إذا مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط: علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك.

﴿المسألة الثالثة﴾ إن قيل: كيف يلعنه الناس أجمعون، وأهل دينه لا يلعنونه؟

قلنا الجواب عنه من وجوه: أحدها: أن أهل دينه يلعنونه فى الآخرة. لقوله تعالى (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً). وثانيها: قال قتادة والربيع: أراد بالناس أجمعين

المؤمنين . كأنه لم يعتد بغيرهم ، وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير ، وثالثها : أن كل أحد يلعن الجاهل والظالم ، لأن قبح ذلك مقرر فى العقول . فاذا كان هو فى نفسه جاهلا أو ظالماً ، وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك ، كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه . عن السدى . ورابعها : أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن ، وحينئذ يعم ذلك

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازى فى الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً ، وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه ، لأن قوله (والناس أجمعين) قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً للعنه والبراءة منه ، وكذلك السبيل فيما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ، فان موت من كان كذلك أو جنونه . لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به

﴿المسألة الخامسة﴾ القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا : علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك ، فعلمنا أن الكفر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه ، وكذا الايمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه

الجواب : الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر بمجموع أمور منها اللعن لو مات ، ومنها الخلود فى النار ، وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده ، لم قلتم : انه لا يحصل إلا فيه

﴿المسألة السادسة﴾ القائلون بأن الكفر من الأسماء الشرعية ، ومابقى على الوضع الأصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (وماتوا وهم كفار) والله تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار ، ومعلوم أن الكفر بمعنى الستر والتغطية ، لا يبقى فيهم حال الموت ، لأن التغطية لا تحصل إلا فى حق الحى الفاهم

﴿المسألة السابعة﴾ الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد . لأنه تعالى قال (والناس أجمعين) مع أنه مخصوص على مذهب من قال : المراد بالناس بعضهم وأما قوله تعالى (خالدين فيها) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الخلود اللزوم الطويل ، ومنه يقال : أخلد إلى كذا أى لزمه وركن إليه

﴿المسألة الثانية﴾ العامل فى (خالدين) الظرف من قوله (عليهم) لأن فيه معنى الاستقرار للعنة فهو حال من الهاء والميم فى عليهم كقولك : عليهم المال صاغرين

﴿المسألة الثالثة﴾ (خالدين فيها) أى فى اللعنة ، وقيل فى النار الا أنها أضمرت تفخيما لشأنها وتهويلا : كما فى قوله تعالى (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) والأول أولى لوجوه : الأول : أن الضمير

إذا وجد له مذكور متقدم ، فرده إليه أولى من رده إلى مالم يذكر . الثانى : أن حمل هـذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار ، لأن اللعن هو الابعادمن الثواب بفعل العقاب فى الآخرة وإيجاده فى الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة ، فكان حمل اللفظ عليه أولى . الثالث : أن قوله (خالدين فيها) اخبار عن الحال ، وفى حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا فى الحال وفى حمله على النار لايكون حاصلا فى الحال ، بل لابد من التأويل ؛ فكان ذلك أولى . واعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمور ثلاثة : أحدها : الخلود وهو المكث الطويل عندنا . والمكث الدائم عند المعتزلة . على ماتقدم القول فيه فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وثانيها : عدم التخفيف . ومعناه أن الذى ينالهم من عذاب الله فهو متشابه فى الأوقات كلها ، لايصير بعض الأوقات أقل من بعض

فان قيل : هذا التشابه ممتنع لوجوه : الأول : أنه إذا تصور حال غيره فى شدة كالعقاب ، كان ذلك كالتخفيف منه : الثانى : أنه تعالى يوفر عليهم مافات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا : الثالث : أنهم حينما يخاطبون بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) لاشك أنه يزداد غمهم فى ذلك الوقت

أجابوا عنه : بأن التفاوت فى هذه الأمور القليلة ، فالمستغرق بالعذاب الشديد لاينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت : قالوا : ولما دلت الآية على أن هذا العقاب متشابه ، وجب أن يكون دائما لأنهم لو جوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم إذا تصوروه . وبيان ذلك أن الواقع فى محنة عظيمة فى الدنيا إذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم ، كان مايلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر

الصفة الثالثة : من صفات ذلك العقاب : قوله (ولاهم ينظرون) والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى (فنظرة إلى ميسرة) والمعنى : ان عذابهم لايؤجل ، بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلمنا أن حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا ، فانهم يمهلون فيها إلى آجال قدرها الله تعالى ، وفى الآخرة لامهلة البتة فاذا استمهلوا لايمهلون ، وإذا استغاثوا لايغاثون وإذا استعتبوا لايعتبون ، وقيل لهم : اخسئوا فيها ولا تكلمون . نعوذ بالله من ذلك

والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة التى ذكرها الله تعالى للعقاب فى هذه الآية ، دلت على يأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ «١٦٣»

قوله عز وجل ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾

اعلم أن الكلام فى تفسير لفظ الاله قد تقدم فى تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) أما الواحد ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو على: قولهم واحد اسم جرى على وجهين فى كلامهم: أحدهما: أن يكون اسما والآخر أن يكون وصفا، فالاسم الذى ليس بصفة قولهم: واحد المستعمل فى العدد نحو واحد اثنان ثلاثة، فهذا اسم ليس بوصف، كما أن سائر أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة، فنحو قولك: مررت برجل واحد، وهذا شىء واحد، فاذا أجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذى هو الوصف كالعالم والقادر، وجاز أن يكون الذى هو الاسم كقولنا شىء ويقوى الأول قوله (والهكم إله واحد) وأقول: تحقيق هذا الكلام فى العقل أن الأشياء التى يصدق عليها انها واحد مشتركة فى مفهوم الوحدانية، ومختلفة فى خصوصيات ماهياتها، أعنى كونها جوهرا، أو عرضا، أو جسما، أو مجردا، ويصح أيضا تعقل كل واحد منهما، أعنى ماهيته، وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر، فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير، وكونه واحدا غير، والمركب منهما غير، فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل نعتا لشىء آخر، وهذا معنى كونه نعتا

﴿المسألة الثانية﴾ الواحدية هل هى صفة زائدة على الذات أم لا؟ اختلفوا فيها فقال قوم: انها صفة زائدة على الذات، واحتجوا عليه بأنا إذا قلنا: هذا الجوهر واحد. فالمفهوم من كونه جوهرا. غير المفهوم من كونه واحدا، بدليل أن الجوهر يشاركه العرض فى كونه واحدا، ولا يشاركه فى كونه جوهرا، ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، ولأنه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهراً، لكان قولنا. الجوهر واحد: جاريا مجرى قولنا: الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض، ومقابل الواحد هو الكثير، فثبت أن المفهوم من كونه واحدا، اما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا، لاجائز أن يكون سلبيا لأنه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة، والكثرة اما أن تكون سلبية أو ثبوتية، فان كانت الكثرة سلبية، والوحدة سلب الكثرة: كانت الوحدة سلبا للسلب، وسلب السلب ثبوت، فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب، وان كانت الكثرة ثبوتية، ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات، فلو

كانت الوحدة سلبية مع الكثرة ؛ كان مجموع المعدومات أمرا موجودا وهو محال ، فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية ، ثم هذه الصفة الزائدة اما أن يقال انه لا تحقق لها إلا فى الذهن ، أولها تحقق خارج الذهن . والأول باطل والا لم يكن الذهنى مطابقا لما فى الخارج ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد فى نفسه واحدا وهو محال ، لأنا نعلم بالضرورة أن الشيء المحكوم عليه بانه واحد قدكان واحدا فى نفسه قبل أن وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا ، فثبت أن كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته ، قائمة بتلك الذات . واحتج من أبى كون الوحدة صفة ثبوتية، بأن قال : لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات : كانت الوحدات متساوية فى ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها ، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى ، وينجر ذلك الى مالا نهاية له وهو محال

﴿المسألة الثالثة﴾ الواحد هو الشيء الذى لا ينقسم من جهة ماقيل له انه واحد ، فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو انسان إلى انسانين ، بل قد ينقسم إلى الابعاض والأجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد ، بل من جهة أخرى ، إذا عرفت هذا فاعرف أن شيأ من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد ، فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها ، فان قلت : عشرتان : فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة ، فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ، ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالموجود ، فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته ، والحق أنه ليس كذلك ، لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير ، والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام

﴿المسألة الرابعة﴾ الحق سبحانه وتعالى «واحد» باعتبارين : أحدهما : أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة ، والثانى: أنه ليس فى الوجود مايشاركه فى كونه واجب الوجود ، وفى كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات ، فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول ، وليس واحد بالتفسير الثانى ، والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأول أنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته واجب لغيره ، فهو مركب فهو مفتقر إلى غيره ، ممكن لذاته ، فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركبا ، فاذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية ، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، لا كثرة مقدارية ، كما تكون للاجسام ، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس . أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص . الا أنه قد صعب ذلك على أقوام . وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حى مريد فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس

المفهوم من ذاته أو ليس كذلك. والأول باطل لوجوه : أحدها : أنه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات . وان لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نتعقل ذاته المخصوصة . بل هذا هو الواجب عند من يقول : ان ذاته المخصوصة غير معلومة . وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات . وثانيها : أن هذه الصفات لو كانت هى نفس الذات ، لكان قولنا فى الذات : انها عالمة أو ليست عالمة ، جاريا مجرى قولنا : الذات ذات أولا ذات ، ولا استحال أن يكون ذلك فى البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه واثباته ، فان من قال : الذات ذات . علم كل أحد بالضرورة صدقه ، ومن قال : الذات ليست بذات . علم كل أحد بالضرورة كذبه ، ولما كان قولنا : الذات عالمة . أو ليست عالمة ، ليس بمثابة قولنا لذات ذات الذات ليست بذات . علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات . وثالثها : أنه لو كان المرجع بهذه الصفات إلى ذاته فقط ، وذاته ليست الا شيئا واحدا ، لكان المرجع بهذه الصفات إلى شىء واحد ، فكان ينبغى أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغنى عن اقامة الدلالة على كونه عالما ، وعلى كونه حيا ، فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا فى كل صفة إلى دليل خاص ، علمنا أنه ليس المرجع بها إلى الذات . إذا ثبت أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات ، فنقول : هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية ، لا جائز أن تكون سلبية ، لأن السلب نفى محض ، والنفى المحض لاتخصص فيه ، ولأنا جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفى الجهل والعجز .فالجهل والعجز اما أى يكون المرجع بهما إلى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادر ، أو يكون المرجع إلى أمر ثبوتى : وهو أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق ، والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة ، فان كان الأول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب ، فيكون ثبوتيا . وان كان الثانى لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة ، فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة ، فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته . والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات . فقد عاد القول إلى أن حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة ، فكيف القول فيه ؟

واشكال آخر . وهو أنا قد دللنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات . فاذا كانت حقيقة الحق واحدة . فهناك أمور ثلاثة : تلك الحقيقة . وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية . فذلك ثالث ثلاثة . فأين التوحيد ؟

وإشكال ثالث : وهو أن تلك الحقيقة هل هى موجودة وواجبة الوجود أم لا؟ فان كانت موجودة فهى بوجودها تشارك سائر الموجودات ، وبماهيتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية ، وإن لم تكن موجودة ، فهذا اشارة إلى العدم، وكذا القول فى الوجوب ، فانها إن كانت واجبة الوجود لذاتها ، فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لانتساب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى، وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرا قائما بالنفس ولأنا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته ، فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث . وإشكال رابع وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والأول محال لأن الاخبار إنما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهنا أمران لا واحد وإن لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفى ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة ما فى هذا المقام من السؤال

والجواب عن الأول : أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفتقر فى تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل

وأما الاشكال الثانى : وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد فالجواب أن الذى ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بأنه واحد ، فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وههنا حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلى سره وهذا أيضا هو الجواب عن إشكال الوجود وإشكال الوجوب

أما الاشكال الرابع : وهو أنه هل يمكن التعبير عنه ؟ فالحق أنه لا يمكن التعبير عنه لأنك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ، ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الاخبار عنه ، فهناك ذات مع سلب خاص ، فلا يكون هناك توحيد فأما إذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفى ولا بالاثبات فهناك

تحقق الوصول الى مبادىء عالم التوحيد ، ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بقوله «هو» فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين فى بحار التوحيد . وسنذكر شمة من حقائقها فى تفسير هذه الآية بعون الله تعالى

أما الوحدة بالمعنى الثانى ، وهى أنه ليس فى الوجود شىء يشاركه فى وجوب الوجود ، فكان هذه الوحدة هى الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى ، وبراهين ذلك مذكورة فى تفسير قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) أما الوحدة بالتفسير الأول ، فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى ، لأنه لا شك فى وجود موجودات ، وهذه الموجودات : اما مفردات أو مركبات ، فالمركب لا بد فيه من المفردات ، فثبت أنه لا بد من إثبات المفردات فى عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التى توحد الحق سبحانه بها ، أما الواحدية بالمعنى الثانى فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ، ومتفرد بها ، ولا يشاركه فى ذلك النعت شىء سواه ، فهذه تلخيص الكلام فى هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر ، مع الاعتراف بأنه سبحانه منزه عن تصرفات الأفكار والأوهام ، وعلائق العقول والأفهام

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الجبائى : يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة : لأنه ليس بذى أبعاض ، ولا بذى أجزاء ، ولأنه منفرد بالقدم ، ولأنه منفرد بالالهية ، ولأنه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه ، وقادرا بنفسه . وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه : فجعل تفرده بالقدم ، وبصفات الذات وجها واحدا . قال القاضى : وفى هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط ، لأنه أضاف التوحيد الى ذلك ، ولذلك عقبه بقوله (لا إله إلا هو) وقال أصحابنا : انه سبحانه وتعالى واحد فى ذاته لا قسيم له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له ، أما انه واحد فى ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التى هى المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة فى شخص آخر سواه ، أو لا تكون ، فان كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر ، لا بد وأن يكون بقيد زائد ، فيكون هو فى نفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز ، فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال ، وإن لم يكن فقد ثبت أنه سبحانه واحد فى ذاته لا قسيم له ، وأما أنه واحد فى صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه : أحدها : أن كل ماعداه فان ، لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره . وثانيها . أن صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لأنها حادثة ، وصفات الحق ليست كذلك . وثالثها : أن صفات الحق غير متناهية بحسب

المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات ، بل له فى كل واحد من المعلومات الغير المتناهيه معلومات غير متناهية، لأنه يعلم فى ذلك الجوهر الفرد أنه كيف كان و يكون حاله بحسب كل واحد من الأحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد فى صفاته من هذه الجهة . ورابعها : أنه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة فى ذاته وكون ذاته محلا لها ، ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لأنا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال ، بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتى تحقق صفات الكمال معه الا أن التقسيم يعود فى نفس الاستكمال فينتهى إلى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به . وخامسها : أنه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته ، وذلك لأنا لا نعرف من علمه الا أنه الأمر الذى لأجله ظهر الاحكام والاتقان فى عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندرى أنه ما هو ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس وكذا القول فى كونه قادرا وحياً ، فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والأفهام . وأما انه سبحانه وتعالى واحد فى أفعاله فالأمر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو ، والممكن ماعداه وكل ما كان ممكنا فانه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ، ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت أن كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه ، وعند هذا تدرك شمة من روائح أسرار قضائه وقدره ، ويلوح لك شيء من حقائق قوله (انا كل شيء خلقناه بقدر) وتعرف أن الموجود ليس البتة إلا ما هو هو ، وما هو له وإذا وقعت سفينة الفكرة فى هذه اللجة ، فلو سارت الى الأبد لم تقف ، لأن السير الى الأبد ذرة من ذرات هذا العالم ، فكيف الوقوف ، ومتى الوصول ، وكيف الحركة ، فان السير إنما يكون من شيء الى شيء ، فالشيء الأول متروك ، والشيء الثانى مطلوب وهما متغايران ، فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية ، فأما إذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم ، فهناك تنقطع الحركات ، وتضمحل العلامات والأمارات ، ولم يبق فى العقول والألباب إلا مجرد أنه هو ، فياهو ويامن لاهو إلاهو أحسن الى عبدك الضعيف ، فان عبدك بفنائك ومسكينك ببابك

﴿المسألة السادسة﴾ إن قيل :ما معنى إضافته بقوله (وإلهكم) وهل تصح هذه الاضافة فى كل الخلق أو لا تصح إلا فى المكلف ؟ قلنا : لما كان الاله هو يستحق أن يكون معبودا والذى يليق به أن

يكون معبودا بهذا الوصف ، إنما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى ، فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين ، وإلى جميع من تصح صيرورته مكلفاً تقديراً

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (وإلهكم) يدل على أن معنى الاله ما يصح أن تدخله الاضافة . فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى : وقادركم قادر واحد ، ومعلوم أنه ركيك ، فدل على أن الاله هو المعبود

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله (وإلهكم إله واحد) معناه أنه واحد فى الالهية ، لأن ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة فى الالهية لا فى غيرها ، فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد ، وبأنه عالم واحد ، ولما قال (وإلهكم إله واحد) أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول : هب أن إلهنا واحد ، فلعل إله غيرنا مغاير لالهنا ، فلا جرم أزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق ، فقال (لا إله إلا هو) وذلك لأن قولنا : لارجل يقتضى نفى هذه الماهية ، ومتى انتفت هذه الماهية ، انتفى جميع أفرادها ، إذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية ، فمتى حصل ذلك الفرد ، فقدحصلت الماهية ، وذلك يناقض مادل اللفظ عليه من انتفاء الماهية : فثبت أن قولنا:لا رجل يقتضى النفى العام الشامل . فاذا قيل بعد : إلازيدا . أفادالتوحيد التام المحقق وفى هذه الكلمة أبحاث : أحدها :أن جماعة من النحويين قالوا : الكلام فيه حذف وإضمار والتقدير:لاإله لنا . أو لا إله فى الوجود إلاالله ، واعلم أن هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لأنك لو قلت : التقدير أنه لا إله لنا إلا الله ، لكان هذا توحيداً لالهنا لا توحيداً للاله المطلق ، فحينئذ لا يبقى بين قوله (وإلهكم إله واحد) و بين قوله (لاإله إلا هو) فرق . فيكون ذلك تكراراً محضاً . وأنه غير جائز ، وأما لو قلنا : التقدير لا إله فى الوجود . فذلك الاشكال زائل ، إلا أنه يعود الاشكال من وجه آخر ، وذلك لأنك إذا قلت : لا إله فى الوجود لا إله إلا هو ؛كان هذا نفياً لوجود الاله الثانى ، أما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك : لاإله إلا الله نفياً لماهية الاله الثانى . ومعلوم أن نفى الماهية أقوى فى التوحيد الصرف من نفى الوجود ، فكان إجراء الكلام على ظاهره ، والاعراض عن هذا الاضمار أولى

فان قيل : نفى الماهية كيف يعقل ؟ فانك إذا قلت السواد ليس بسواد . كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد . وهو غير معقول ، أما إذا قلت السواد ليس بموجود ، فهذا معقول منتظم مستقيم .

قلنا:القول بنفى الماهية أمر لابد منه ، فانك إذا قلت : السواد ليس بموجود . فقد نفيت

الوجود ، والوجود من حيث هو وجود ماهية ، فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفى هذه الماهية من حيث هى هى ، فلم لا يعقل نفى تلك الماهية أيضا ، فاذا عقل ذلك صح اجراء قولنا: لا إله إلا الله على ظاهره ، من غير حاجة إلى الاضمار

فان قلت : انا إذا قلنا : السواد ليس بموجود . فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود ، ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود

قلت : فموصوفية الماهية بالوجود ، هل هى أمر منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا ، فان كانت منفصلة عنهما ،كان نفيها نفيا لتلك الماهية ، فالماهية من حيث هى هى أمكن نفيها ، وحينئذ يعود التقريب المذكور ، وإن لم تكن تلك الموصوفية أمراً منفصلا عنها استحال توجيه النفى اليها إلابتوجيه النفى ، إما إلى الماهيةوإما الى الوجود ، وحينئذ يعود التقريب المذكور ، فثبت أن قولنا:لاإله إلا هو حق وصدق من غير حاجة إلى الاضمار البتة

﴿البحث الثانى﴾فيما يتعلق بهذه الكلمة أن تصور النفى متأخر عن تصور الاثبات ، فانك ما لم تتصور الوجود أولا ، استحال أن تتصور العدم ، فانك لاتتصور من العدم الا ارتفاع الوجود ، فتصور الوجود غنى عن تصور العدم ، وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود ، فاذا كان الامر كذلك فما السبب فى قلب هذه القضية فى هذه الكلمة حتى قدمنا النفى وأخرنا الاثبات

والجواب:أن الامر فى العقل على ماذكرت ، الا أن تقديم النفى على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد و نفى الشركاء والانداد

﴿البحث الثالث﴾فى كلمة «هو» اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت فى (بسم الله الرحمن الرحيم) أما الأسرار المعنوية فنقول . اعلم أن الألفاظ على نوعين : مظهرة ومضمرة : أما المظهرة فهى الألفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هى هى ، كالسواد ، والبياض ، والحجر ، والانسان ، وأما المضمرات فهى الألفاظ الدالة على شىء ما ، هو المتكلم ، والمخاطب ، والغائب . من غير دلالة على ماهية ذلك المعين ، وهى ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرفها أنا ، ثم أنت ، ثم هو ، والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصورى لنفسى من حيث انى أنا مما لا يتطرق اليه الاشتباه . فانه من المستحيل أن أصير مشتبها بغيرى ، أو يشتبه بى غيرى ، بخلاف أنت ، فانك قد تشتبه بغيرك ، وغيرك يشتبه بك فى عقلى وظنى ، وأيضا فأنت أعرف من هو ، فالحاصل أن أشد المضمرات عرفانا «أنا»وأشدها بعدا عن العرفان «هو» وأما «أنت» فكالمتوسط بينهما ، والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ، ومما يدل على أن أعرف الضمائر قولى «أنا» أن

المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل ، لأن الفصل إنما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس ، وههنا لا يمكن الالتباس ، فلا حاجة إلى الفصل ، وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد ، أما فى المتصل فكقولك : شربنا . وأما المنفصل فقولك : نحن ، وانما كان كذلك للأمن من اللبس ، وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ، ويثنى ويجمع ، لأنه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما ، فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة : وتثنية المخاطب وجمعه إنما حسن لهذه العلة ، وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضرورى ، إذا عرفت هذا فنقول : ظهر أن عرفان كل شىء بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا ؛ فالعرفان التام بالله ليس إلا لله : لأنه هو الذى يقول لنفسه «أنا» ولفظ «أنا» أعرف الأقسام الثلاثة ، فلما لم يكن لأحد أن يشير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذى هو أعرف الضمائر وهو قول «أنا» الا له سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا له

بقى أن هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون : الأرواح البشرية إذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول ، وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول : أنا الله . إلا أن القول بالاتحاد غير معقول ، لأن حال الاتحاد إن فنيا أو أحدهما ، فذاك ليس باتحاد ، وان بقيا فهما اثنان لا واحد ، ولما انسد هذا الطريق الذى هو أكمل الطرق فى الاشارة ، بقى الطريقان الآخران ، وهو «أنت» و «هو» أما «أنت» فهو للحاضرين فى مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فنى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث ، وصل إلى مقام الشهود ، فقال (فنادى فى الظلمات أن لا إله الا أنت) وهذا ينبهك على أنه لا سبيل إلى الوصول إلى مقام المشاهدة والمخاطبة إلا بالغيبة عن كل ماسواه ، وقال محمد صلى الله عليه وسلم «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأما «هو» فللغائبين . ثم ههنا بحث وهو : أن «هو» فى حقه أشرف الاسماء ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن الاسم اما كلى أو جزئى وأعنى بالكلى أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوره من وقوع الشركة ، وأعنى بالجزئى أن يكون نفس تصوره مانعا من الشركة ، وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين ، فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، لأنه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمراً لا يمنع الشركة ، وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة ، وجب القطع بأن المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، فاذن جميع الاسماء المشتقة : كالرحمن ، والرحيم ، والحكيم ، والعليم ، والقادر . لا يتناول ذاته المخصوصة . ولا يدل عليها بوجه البتة ، وان كان الثانى فهو المسمى باسم

العلم ، والعلم قائم مقام الاشارة ، فلا فرق بين قولك : يازيد . وبين قولك : يا أنت . وياهو . وإذا كان العلم قائما مقام الاشارة ، فالعلم فرع ، واسم الاشارة أصل ، والأصل أشرف من الفرع ، فقولنا : يا أنت ، ياهو أشرف من سائر الاسماء بالكلية . الا أن الفرق أن «أنت» لفظ يتناول الحاضر ، وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر ، وهو أن «هو» إنما يصح التعبير عنه إذا حصل فى العقل صورة ذلك الشيء ، وقولك «هو» يتناول تلك الصورة وهى حاضرة ، فقد عاد القول إلى أن «هو» أيضاً لا يتناول الا الحاضر . وثانيها : أنا قد دللنا على أن حقيقة الحق منزهة عن جميع أنحاء التراكيب ، والفرد المطلق لا يمكن نعته ، لأن النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لاتبقى الفردانية ، وأيضاً لايمكن الاخبار عنه لأن الاخبار يقتضى مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافى الفردانية ، فثبت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق ، وأما لفظ «هو» فانه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الحقيقه . وجب أن تكون أشرف من سائر الألفاظ التى يمتنع وصولها إلى كنه تلك الحقيقة . وثالثها : أن الألفاظ المشتقة . دالة على حصول صفة للذات ، ثم ماهيات صفة الحق أيضا غير معلومة إلا بآثارها الظاهرة فى عالم الحدوث ، فلا يعرف من علمه إلا أنه الأمر الذى باعتباره صح منه الاحكام والاتقان ، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذى باعتباره صح منه صدور الفعل والترك . فاذن هذه الصفات لايمكننا تعقلها الا عند الالتفات إلى الأحوال المختلفة فى عالم الحدوث ، فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده ، بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا ، والناظر إلى شيئين لا يكون مستكملا فى كل واحد منهما ، بل يكون ناقصا قاصراً ، فاذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق فى مقام معرفة الحق ، بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق فى معرفة الرب ، أما «هو» فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو ، لا من حيث عرضت له اضافة أو نسبة ، بالقياس إلى عالم الحدوث ، فكان لفظ «هو» يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه ، وما عداه من الأسماء فانه لا يقطعك عما سواه ، فكان لفظ «هو» أشرف . ورابعها : أن البراهين السالفة قد دلت على أن منبع الجلال والعزة ، هو الذات . وأن ذاته ما كملت بالصفات ، بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ، ولفظ «هو» يوصلك إلى ينبوع الرحمة والعزة والعلو ، وهو الذات وسائر الألفاظ لا توقفك إلا فى مقامات النعوت والصفات ، فكان لفظ «هو» أشرف ، فهذا ماخطر بالبال فى الكشف عن أسرار لفظ «هو» واليه الرغبة سبحانه فى أن ينور بدرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا ، ويروح بها عقولنا وأرواحنا : حتى نتخلص من ضيق

إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ «١٦٤»

عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ، ونرقى من حضيض ظلمه البشرية إلى سموات الأنوار وما ذلك عليه بعزيز

﴿المسألة التاسعة﴾ قال النحويون فى قوله تعالى (لا إله إلا هو) ارتفع «هو» لأنه بدل من موضع «لا» مع الاسم ، ولنتكلم فى قوله : ما جاءنى رجل إلا زيد . فقوله : إلا زيد ، مرفوع على البدلية ، لأن البدلية هى الاعراض عن الاول ، والاخذ بالثانى ، فكأنك قلت : ما جاءنى إلا زيد . وهذا معقول لأنه يفيد نفى المجىء عن الكل ، إلا عن زيد ، أما قوله : جاءنى إلا زيداً ، فههنا البدلية غير ممكنة ، لأنه يصير فى التقدير : جاءنى خلق إلا زيداً ، وذلك يقتضى أنه جاء كل أحد إلا زيداً وذلك محال ، فظهر الفرق والله أعلم

أما ﴿الرحمن الرحيم﴾ فقد تقدم القول فى تفسيرهما ، وبينا أن الرحمة فى حقه سبحانه هى النعمة ، وفاعلها هو الراحم ، فاذا أردنا إفادة الكثرة ، قلنا «رحيم» وإذا أردنا المبالغة التامة ، التى ليست الا له سبحانه ، قلنا «الرحمن»

واعلم أنه سبحانه إنما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين . لأن ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو ، فعقبهما بذكر هذه المبالغة فى الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية ، وعزة الفردانية ، وإشعارا بأن رحمته سبقت غضبه ، وأنه ما خلق الخلق إلا للرحمة والاحسان

قوله تعالى ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ، ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التى يمكن

أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا ، وعلى توحيده وبراءته عن الأضداد والانداد ثانيا ، وقبل الخوض فى شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وهى أن الناس اختلفوا فى أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره ؟ فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق . واحتجوا عليه بالآية والمعقول . أما الآية فهى هذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قال (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) الى قوله (لآيات لقوم يعقلون) ومعلوم أن الآيات ليست إلا فى المخلوق ، لأن المخلوق هو الذى يدل على الصانع ، فدلت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق ، وأما المعقول . فقد احتجوا عليه بأمور : أحدها : أن الخلق عبارة عن إخراج الشىء من العدم الى الوجود ، فهذا الاخراج لو كان أمراً مغايرا للقدرة والأثر فهو اما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما فقد حصل فى الأزل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود ، والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم ، والأزل هو نفى المسبوقية ، فلو حصل الاخراج فى الأزل لزم اجتماع النقيضين وهو محال ، وان كان محدثا فلا بد له أيضاً من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود ، فلا بد له من إخراج آخر ، والكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسل . وثانيها : أنه تعالى فى الأزل لم يكن مخرجا للأشياء من عدمها الى وجودها ، ثم فى الأزل هل أحدث أمراً أو لم يحدث ؟ فان أحدث أمرا فذلك الأمر الحادث هو المخلوق ، وان لم يحدث أمراً فالله تعالى قط لم يخلق شيئاً . وثالثها : أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر ، والنسبة بين الأمرين يستحيل تقررها بدون المنتسب ، فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل ، وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى ، وحصول الأثر اما فى الحال أوفى الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ، ولازم اللازم لازم ، فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذات الله تعالى ، فلا يكون الله تعالى قادراً مختاراً ، بل ملجأ مضطراً إلى ذلك التأثير ، فيكون علة موجبة ، وذلك كفر

واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه : أولها : أن قالوا : لانزاع فى أن الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل أن يخلق الأشياء ، والخالق هو الموصوف بالخلق ، فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التى منها الشياطين والأبالسة والقاذورات . وذلك لا يقوله عاقل : وثانيها : أنا إذا رأينا حادثاً حدث بعد أن لم يكن قلنا : لم وجد هذا الشىء بعد أن لم يكن ، فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده ، قبلنا ذلك وقلنا : انه حق وصواب ، ولو قيل : انه إنما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومتناقض ، فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بأن

الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه ، علمنا أن خلق الله تعالى إياه مغاير لوجوده فى نفسه ، فالخلق غير المخلوق : وثالثها : أنا نعرف أفعال العباد ، ونعرف الله تعالى وقدرته ، مع أنا لانعرف أن المؤثر فى أفعال العباد أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ماهو معلوم فمؤثرية قدرة القادر فى وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ، ولنفس ذلك المقدور ، ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لأنه نقيض المؤثرية التى هى عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر وهو المطلوب . ورابعها : أن النحاة قالوا : إذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به ، وذلك يدل على أن خلق العالم غير العالم . وخامسها : أنه يصح أن يقال : خلق السواد ، وخلق البياض ، وخلق الجوهر ، وخلق العرض ، فمفهوم الخلق أمر واحد فى الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة ، بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر ، وخالقية العرض ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما فى هذه المسألة

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو مسلم رحمه الله : أصل الخلق فى كلام العرب : التقدير . وصار ذلك اسما لأفعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا : قال تعالى (وخلق كل شىء فقدره تقديرا) ويقول الناس فى كل أمر محكم : هو معمول على تقدير

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية ، وأن التقليد ليس طريقاً البتة الى تحصيل هذا الغرض

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكر ابن جرير فى سبب نزول هذه الآية : عن عطاء أنه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه (وإلهكم إله واحد) فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس إله واحد ؟ فأنزل الله تعالى (إن فى خلق السموات والأرض) وعن سعيد بن مسروق قال: سألت قريش اليهود فقالوا : حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات ، فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى ، فقالت قريش عند ذلك للنبى عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين ، فقال عليه السلام :ذرنى وقومى أدعوهم يوما فيوما ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً لهم أنهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا ، فخلق السموات والأرض وسائر ماذكر أعظم

واعلم أن الكلام فى هذه الأنواع الثمانية من الدلائل على أقسام :

﴿فالقسم الأول﴾ فى تفصيل القول فى كل واحد منها . فالنوع الأول من الدلائل : الاستدلال بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك فى تفسير قوله تعالى (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) ولنذكر ههنا نمطا آخر من الكلام :

روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطى على عمر الأبهرى ، فقال بعض الفقهاء يوما ما الذى تقرؤنه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهى قوله تعالى (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها) فأنا أفسر كيفية بنيانها ، ولقد صدق الأبهرى فيما قال ، فان كل من كان أكثر توغلا فى بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته ، فنقول :

الكلام فى أحوال السموات على الوجه المختصر الذى يليق بهذا الموضع مرتب فى فصول :

الفصل الأول

فى ترتيب الأفلاك

قالوا : أقربها الينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس ، ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشترى ، ثم كرة زحل ، ثم كرة الثوابت ، ثم الفلك الأعظم

واعلم أن فى هذا الموضوع أبحاثاً :

﴿البحث الأول﴾ ذكروا فى طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه : الأول : السير . وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يبصران ككوكب واحد . ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب ، كصفرة عطارد ، وبياض الزهرة وحمرة المريخ ، ودرية المشترى ، وكمودة زحل ، ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة ، وكثيراً من الثوابت التى فى طريقه فى ممر البروج ، وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به ، لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها ، لأن الشمس لا تنكسف بشىء منها، لاضمحلال أضوائها فى ضوء الشمس ، فسقط هذا الطريق بالنسبة إلى الشمس . الثانى : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة ، وغير محسوس للمريخ والمشترى وزحل ، وأما فى حق الشمس فقليل جداً ، فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين ، وهذا الطريق بين جداً لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب ، وشاهده على الوجه الذى حكيناه ، فأما من لم يمارسه ، فانه

يكون مقلداً فيه ، لاسيما وأن أبا الريحان وهو أستاذ هذه الصناعة ذكر فى تلخيصه لفصول الفرغانى أن اختلاف المنظر لايحس به إلا فى القمر . الثالث : قال بطليموس : ان زحل والمشترى والمريخ تبعد عن الشمس فى جميع الأبعاد ، وأما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الأبعاد ، فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين . وهذا الدليل ضعيف ، فانه منقوض بالقمر ، فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد ، مع أنه تحت الكل .

﴿البحث الثانى﴾ فى أعداد الأفلاك . قالوا انها تسعة فقط . والحق أن الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها ، فأما ماعداها ، فلما لم يدل الرصد عليه ، لاجرم ماجزمنا بثبوتها ولا بانتفائها ، وذكر ابن سينا فى الشفاء : أنه لم يتبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة ، أو كرات منطبق بعضها على بعض ، وأقول : هذا الاحتمال واقع ، لأن الذى يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال : ان حركاتها متساوية . وإذا كان كذلك وجب كونها مركوزة فى كرة واحدة ، والمقدمتان ضعيفتان

أما المقدمة الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت فى حواسنا متشابهة ، لكنها فى الحقيقة لعلها ليست كذلك ، لأنا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور فى ستة وثلاثين ألف سنة ، والآخر يتم هذا الدور فى مثل هذا الزمان لكن ينقصان عاشرة، إذا وزعنا تلك العاشرة على أيام ستة وثلاثين ألف سنة ، لاشك أن حصة كل يوم ، بل كل سنة ، بل كل ألف سنة مما لايصير محسوساً، وإذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت

وأما المقدمة الثانية : وهى أنها لما تشابهت فى حركاتها ، وجب كونها مركوزة فى كرة واحدة وهى أيضاً ليست يقينية ، فان الأشياء المختلفة لايستبعد اشتراكها فى لازم واحد ، بل أقول هذا الاحتمال الذى ذكره ابن سينا فى كرة الثوابت قائم فى جميع الكرات ، لأن الطريق إلى وحدة كل كرة ليس إلا ماذكرناه وزيفناه ، فاذن لايمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة فى مقادير حركاتها بمقدار قليل جداً لا تفى بضبط ذلك التفاوت أعمارنا ، وكذلك القول فى جميع الممثلات والحوامل

ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت ، وتحت الفلك الأعظم ، واحتجوا من وجوه الأول : أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار ، وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الأعظم أعظم . فان بطليموس وجده (كج نا) ثم وجد فى زمان المأمون (كج له)

ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة ، وذلك يقتضى أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى ، وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل ، وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبى كرة الكل ، ويكون كرة الثوابت يدور أيضاً قطباها حول قطبى تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً ، وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب . وثانيها : أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً فى مقدار مسير الشمس على ماهو مشروح فى المطولات ، حتى أن بطليموس حكى عن ابرخس أنه كان شاكا فى أن هذا السير يكون فى أزمنة متساوية أو مختلفة

ثم ان الناس ذكروا فى سبب اختلافه قولين : أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركا فانه زعم أن الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتى الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الأوج ، فيختلف زمان سير الشمس من أجله . وثانيهما : قول أهل الهند والصين وبابل ، وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام : ان السبب فيه انتقال فلك البروج ، وارتفاع قطبيه وانحطاطه ، وحكى ابرخس أنه كان يعتقد هذا الرأى ، وذكر باربا الاسكندرانى أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضاً ، وأن قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات ، وقالوا : ان ابتداء الحركة من (كب) درجة من الحوت إلى أول الحمل . وثالثها : أن بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع فى كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع فى كل مائة سنة درجة ونصفا ، وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت فى الآلات التى تتخذها المهرة فى الصناعة على سبيل الاستقصاء . فلا بد من حمله على ازدياد الميل ونقصانه . وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذى ذكرناه

﴿البحث الثالث﴾ احتجوا على أن الكواكب الثابتة مركوزة فى فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة . فقالوا شاهدنا لهذه الأفلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت . وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة الفلك ، وهذا يقتضى كون هذه الثوابت مركوزة فى كرة سوى هذه السبعة ، ولا يجوز أن تكون مركوزة فى الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة ، يدور فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، ثم قالوا انها مركوزة فى كرة فوق كرات هذه السبعة ، لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت . والكاسف تحت المكسوف ، فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت .

وهذا الطريق أيضاً ضعيف من وجوه : أحدها : أنا لا نسلم أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة فلكية ، وهم إنما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ، ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك . وثانيها : سلمنا أنه لابد لهذه الثوابت من كرات أخرى إلا أن مذهبكم أن كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم إلى أقسام كثيرة ، ومجموعها هو الفلك الممثل وأن هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت ، فلم لا يجوز أن يقال: هذه الثوابت مركوزة فى هذه الممثلات البطيئة الحركة : فأما السيارات فانها مركوزة فى الحوامل التى هى أفلاك خارجة المركز ، وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات كرة الثوابت . وثالثها : هب أنه لابد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان إحداهما فوق كرة زحل ، والأخرى دون كرة القمر . وذلك لأن هذه السيارات لا تمر إلا بالثوابت الواقعة فى ممر تلك السيارات ، فأما الثوابت المقاربة للقطبين ، فان السيارات لا تمر بشىء منها ولا تكسفها ، فالثوابت التى تنكسف بهذه السيارات هب أنا حكمنا بكونها مركوزة فى كرة فوق كرة زحل ، أما التى لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم أنها ليست دون السيارات فثبت أن الذى قالوه : غير برهانى بل احتمالى

﴿البحث الرابع﴾ زعموا أن الفلك الأعظم حركته أسرع الحركات فانه يتحرك فى اليوم والليلة قريبا من دورة تامة ، وأنه يتحرك من المشرق إلى المغرب

وأما الفلك الثامن الذى تحته فانه فى نهاية البطء حتى انه يتحرك فى كل مائة سنة درجة عند بطليموس ، وعند المتأخرين فى كل سنة وستين سنة درجة ، وأنه يتحرك من المغرب إلى المشرق على عكس الحركة الأولى ، واحتجوا عليه بأنا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية

واعلم أن هذا أيضاً ضعيف . فلم لا يجوز أن يقال : ان الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة . والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة إلا بمقدار نحو عشر ثانية ، فلا جرم نرى حركة الكوكب فى الحس مختلفة عن الحركة الأولى بذلك القدر القليل فى خلاف جهة الحركة الأولى ، فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة إلى خلاف جهة الحركة اليومية ، فهذا الاحتمال واقع ، وهم ما أقاموا الدلالة على إبطاله ، ثم الذى يدل على أنه هو الحق وجهان : الأول : وهو برهانى . أن حركة الفلك الثامن لو كانت إلى خلاف حركة الفلك الأعظم ، لكان حينما يتحرك بحركة الفلك الأعظم إلى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه إلى خلاف تلك

الجهة ، أو لا يتحرك فى ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه ، فان كان الأول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركا إلى جهتين والحركة إلى جهتين تقتضى الحصول فى الجهتين دفعة وذلك محال ، وإن كان القسم الثانى لزم انقطاع الحركات الفلكية ، وهم لايرضون بذلك : الثانى : أن نهاية الحركة حاصلة للفلك الأعظم ، ونهاية السكون حاصلة للأرض ، والأقرب إلى العقول أن يقال : كل ماكان أقرب من الفلك الأعظم كان أسرع حركة ، وكل ماكان أبعد كان أبطأ حركة ، ففلك الثوابت أقرب الأفلاك اليه ، فلا جرم لاتفاوت بين الحركتين إلا بقدر قليل ، وهو الذى يحصل من اجتماع مقادير التفاوت فى كل مائة سنة درجة واحدة ، ويليه فلك زحل فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الأعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت إذا اجتمعت بلغت فى كل ثلاثين سنة إلى تمام الدور ، وعلى هذا القول كل ماكان أبعد عن الفلك الأعظم كان أبطأ حركة ، فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ إلى فلك القمر الذى هو أبطأ الأفلاك حركة ، فهو فى كل يوم يتخلف عن الفلك الأعظم ثلاث عشرة درجة ، فلا جرم يتمم دوره فى كل شهر ، ولا يزال كذلك حتى ينتهى إلى الأرض التى هى أبعد الأشياء عن الفلك ، فلاجرم كانت فى نهاية السكون ، فثبت أن كلامهم فى هذه الأصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل له إلى الوصول اليها

الفصل الثانى

فى معرفة الأفلاك

القوم وضعوا لأنفسهم مقدمتين ظنيتين : احداهما : أن حركات الأجرام السماوية متساوية متصلة ، وأنها لا تبطىء مرة وتسرع أخرى ، وليس لها رجوع عن متوجهاتها . والثانية : أن الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بتحرك الفلك ، ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا : الفلك الذى يحمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الأرض أو لايكون ، فان كان مركزه مركز الأرض ، فاما أن يكون الكوكب مركوزاً فى ثخنه أو مركوزا فى جرم مركوز فى ثخن ذلك الفلك ، فان كان الأول استحال أن يختلف قرب الكوكب وبعده من الأرض ، وأن يختلف قطعه للقسى من ذلك الفلك والأعراض الاختلاف فى حركة الفلك ، أو فى حركة الكوكب ، وقد فرضنا أنهما لا يوجدان البتة ، فبقى القسمان الآخران : أحدهما : أن يكون الكوكب

مركوزا فى جرم كرى مستدير الحركة ، مغروز فى ثخن الفلك المحيط بالأرض ، وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير ، فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة إلى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة ، وتارة بالصغر والكبر فى المنظر واما أن يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الأرض ، فهو الفلك الخارج المركز ، ويلزم أن يكون الحامل فى أحد نصفى فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف ، وفى نصفه الآخر أقل من النصف ، فلا جرم يحصل بسببه : القرب والبعد من الارض ، وأن يقطع أحد نصفى فلك البروج فى زمان أكثر من قطعه النصف الآخر ، فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب فى صغرها وكبرها ، وسرعتها وبطئها ، وقربها وبعدها ، من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشيئين ، أعنى فلك التدوير ، والفلك الخارج المركز

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفصيل قولهم فى الافلاك . فقالوا : هذه الافلاك التسعة ، منها ما هو كرة واحدة ، وهو الفلك الأعظم ، وفلك الثوابت . ومنها ما ينقسم إلى كرتين ، وهو فلك الشمس . وذلك أنه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم ، بحيث يتماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الأوج ، وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل ، ويتماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض ، وهو البعد الأقرب منه . وهما فى الحقيقة فلك واحد ، منفصل عنه فلك آخر ، الا أنه يقال : فلكان . توسعا ، ويسمى المنفصل عنه : الفلك الممثل . والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج . وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحيه . ومنها ما ينقسم الى ثلاث أكر ، وهى أفلاك الكواكب العلوية والزهرة ، فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس ، وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه . ويسمى : فلك التدوير ، والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه . ويسمى الخارج المركز : الفلك الحامل . ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر ، وهو فلك عطارد والقمر ، أما عطارد فان له فلكين مثل فلكى الشمس : وينفصل من الثانى فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل ، بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين ، وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد مابين مركزى الخارج المركز ، والممثل . ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير . والمنفصل الفلك الحامل ، ومنه فلك التدوير ، وعطارد فيه كما سبق فى الكرات الاربعة ، وأما القمر فان فلكه ينقسم إلى كرتين متوازيتين ، العظمى تسمى الفلك الممثل ، والصغرى الفلك المائل . وينقسم المائل إلى ثلاث أكر كما فى الكواكب الاربعة ، وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التى عرفتها فى فلك الشمس ، فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن ، يسميان

متممين لذلك الفلك المنفصل ، وكل واحد من هذه الأفلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضى الله أمراكان مفعولا ، والناس إنما وصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التى قررناها ، ولا شك أنها لو صحت لصح القول بهذه الأشياء ، إنما الشأن فيها (١)

الفصــــل الثالث

فى مقادير الحركات

قال الجهور : ان جميع الأفلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الأعظم ،والمدير لعطارد ، والفلك الممثل ، والمائل ، والمدير للقمر ، فالحركة الشرقيه تسمى : الحركة الى التوالى . والغربية الى خلاف التوالى ، والفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة فى كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبى العالم ، ويحرك جميع الأفلاك والكواكب ، وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب ، وتسمى : الحركة الأولى . وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة فى كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة ، على قطبين يسميان : قطبى فلك البروج . وهما يدوران حول قطبى العالم بالحركة الأولى ، وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة ، وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج ، وتسمى : الحركة الثانية . وحركة الأوج ، وهى حركة الثوابت ، والثوابت إنما سميت ثوابت لأسباب : أحدها : كونها بطيئة ، لأنها بازاء السيارة تشبه الشاكنة . وثانيها : السيارة تتحرك اليها ، وهى لا تتحرك الى السيارة ، فكأن الثوابت ثابتة لانتظارها . وثالثها : عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير . ورابعها : أبعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثمانى والأربعين . وخامسها : الازمنة عند أكثر عوام الأمم منوطة بطلوعها وأفولها ، بحيث لا يتفاوت إلا فى القرون والأحقاب

وأما الافلاك الخارجة المركز ، فانها تتحرك فى كل يوم هكذا: زحل (ب ا) المشترى (دنط) المريخ بدلالة الشمس (لا كر) الزهرة (نط ج) عطارد (نط ح) والقمر (يج يج مو) وتسمى حركة المركز ، وحركة الوسط . وهى حركات مراكز أفلاك التداوير ومركز الشمس . والافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار ، زحل (نرح) المشترى (ند ط) المريخ (كرمب) الزهرة (لونط) عطارد (ج وكد) القمر (يج ج ند) وتسمى : الحركة الخاصة ، وحركة الاختلاف وهى

(١) هكذا بياض بسائر الأصول التى بأيدينا

حركات مراكز الكواكب

واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة . أحدها : أنه يحصل للقمر مثلا أبعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبه إلى هذا العالم ، والانواع المضبوطة منها أربعة. الأول : أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير : ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ، ويقال له : البعد الاقرب . وهو ثلاث وثلاثون مرة ، مثل نصف قطر الارض بالتقريب . الثانى : أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير .ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الاقرب للابعد ، وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض . الثالث : أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ، ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الابعد للاقرب ، وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض . الرابع : أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير . ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة . مثل نصف قطر الارض ، ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان . وثانيها : أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما . فأما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى أفلاك تداويرها أبداً تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة . ومتى كانت فى الحضيض كانت فى مقابلتها .وحينئذ تكون مقابلة للشمس . وذلك يقارن الشمس فى منتصف الاستقامة . ويقابلها فى منتصف الرجوع . وقيل : ان نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك بمثل الشمس . فيلزم أنه إذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه إذا كان مقابلا لها . وأما السفليات فان مراكز أفلاك تداويرها أبدا يكون مقارنا للشمس . فيلزم أن تقارن الشمس الذروة . والحضيض فى منتصف الاستقامة . والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما . وهو : للزهرة (مه) ولعطارد (كه) بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبدا يكون متوسطا بين بعده الابعد . وبين مركز تدويره . ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد : البعد المضاعف . لأنه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فلزم أنه متى كان مركز تدويره فى البعد الأبعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ، ومتى كان فى البعد الأقرب تكون الشمس فى تربيعه ، فلذلك يكون اجتماعه واستقباله فى البعد الأبعد وتربيعه مع الشمس فى الأقرب

الفصل الرابع

فى كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع

وهى من وجوه : أحدها : النظر الى مقادير هذه الأفلاك ، فانها مع اشتراكها فى الطبيعة الفلكية . اختص كل واحدمنها بمقدارخاص ، مع أنه لا يمتنع فى العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة ، فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية ، قضى بافتقارها فى مقاديرها الى مخصص مدبر . وثانيها : النظر الى أحيازها ، فان كل فلك مماس بمحدبه فلكا آخر فوقه، وبمقعره فلكا آخر تحته ، ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه الاجزاء أو ينتهى بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء، وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وأن تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر ، فكما صح على محدبه أن يلقى جسما وجب أن يصح على مقعره أن يلقى ذلك الجسم ، ومتى كان كذلك صح أن العالى يمكن وقوعه سافلا ، والسافل يمكن وقوعه عاليا ، ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين أمراً جائزاً يقضى العقل بافتقاره الى المقتضى . وثالثها : أن كل كوكب حصل فى مقعره اختص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المنتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه . لأن الفلك عنده جسم متشابه الأجزاء ، فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمرا ممكنا جائزا فيقضى العقل بافتقاره الى المخصص ، ورابعها : أن كل كرة فانها تدور على قطبين معينين . وإذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية ، وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضا متساوية . فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها فى الطبيعة . يكون أمراً جائزا ، فيقضى العقل بافتقاره الى المقتضى ، وهكذا القول فى تعين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة . وخامسها : أن الأجرام الفلكية مع تشابهها فى الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة فى البطء والسرعة . فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم انه يدور دورة تامة فى اليوم والليلة . والفلك الثامن الذى هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة إلا فى ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور . ثم ان الفلك السابع الذى تحته يدور فى ثلاثين سنة ، فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة ، والاصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغى أن يكون الاوسع أبطأ حركة لعظم مداره ، والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره ، ليس إلا لمخصص ، والعقل يقضى بأن كل واحد منها إنما اختص بما هو عليه بتقدير

العزيز العليم . وسادسها : أن الفلك الممثل إذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقى متممان : أحدهما من الخارج ، والآخر من الداخل ، وأنه جرم متشابه الطبيعة ، ثم اختص أحد جوانبهما بغاية الثخن ، والآخر بغاية الرقة بالنسبة. وإذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة إلى طبيعته على السوية ، فاختصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن ، لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار وسابعها : أنها مختلفة فى جهات الحركات ، فبعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها من المغرب إلى المشرق ، وبعضها شمالية ، وبعضها جنوبية ، مع أن جميع الجهات بالنسبة إليها على السوية ، فلا بد من الافتقار إلى المدبر . وثامنها : أنا نراها الآن متحركة فأما أن يقال انها كانت أزلا متحركة ، أو ما كانت متحركة ، ثم ابتدأت بالحركة ، ومحال أن يقال : انها كانت أزلا متحركة لأن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، لأن الحركة انتقال من حالة إلى حالة والأزل ينافى المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والأزلية محال ، وإن قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة ، أو قلنا : انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا ، فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الافتقار إلى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد أن كانت معدومة ، أو بعد أن كانت ساكنة ، وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها . وتاسعها : أن يقال : ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانيتها المعينة ، لكنا نرى جسمانيتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة ، فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه ، فافتقرت الأفلاك فى حركاتها إلى محرك من خارج ، وذلك هو محرك المتحركات ، ومدبر الثوابت والسيارات ، وهو الحق سبحانه وتعالى . وعاشرها : أن هذا الترتيب العجيب فى تركيب هذه الأفلاك وائتلاف حركاتها أترى أنها مبنية على حكمة ، أم هى واقعة بالجزاف والعبث ؟ أما القسم الثانى فباطل وبعيد عن العقل ، فان جوز فى بناء رفيع ، وقصر مشيد ، أن التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ، ثم تولد منهما اللبنات ، ثم تركبت تلك اللبنات ، وتولد من تركبها قصر مشيد وبناء عال ، فانه يقضى عليه بالجنون . ونحن نعلم أن تركيب هذه الأفلاك وما فيها من الكواكب ، ودالها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء ، فثبت أنه لابد فيها من رعاية حكمة ثم لايخلو اما أن يقال : انها أحياء ناطقة ، فهى تتحرك بأنفسها أو يقال : انه يحركها مدبر قاهر ، والأول باطل لأن حركتها اما أن تكون لطلب استكمالها أولا لهذا الغرض ، فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهى ناقصة فى ذواتها ، طالبة للاستكمال ، والناقص بذاته لا بد له من مكمل ، فهى مفتقرة محتاجة ، وإن لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال ، فهى عابثة فى أفعالها ، فيعود الأمر إلى أنه يبعد فى

العقول أن يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة، والحركات الدائمة، على العبث والسفه، فلم يبق فى العقول قسم هو الأليق بالذهاب اليه، إلا أن مدبراً قاهراً، غالبا على الدهر والزمان، يحركها لأسرار مخفية، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها، والمطلع عليها، وليس عندنا إلا الايمان بها على الاجمال على ما قال (ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا)

﴿والحادى عشر﴾ أنا نراها مختلفة فى الألوان، مثل صفرة عطارد، وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ، ودرية المشترى، وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص، ولون خاص، وتركيب خاص، ونراها أيضاً مختلفة بالسعادة والنحوسة، ونرى أعلى الكواكب السيارة أنحسها، ونرى مادونها أسعدها، ونرى سلطان الكواكب سعيداً فى بعض الاتصالات، نحسا فى بعض، ونراها مختلفة فى الوجوه، والحدود، والمثلثات، والذكورة، والأنوثة، وكون بعضها نهاريا وليلياً، وسائراً وراجعاً، ومستقيما وصاعداً وهابطاً، مع اشتراكها بأسرها فى الشفافية والصفاء والنقاء فى الجوهر، فيقضى العقل بأن اختصاص كل واحد منها بما اختص به لابد وأن يكون بتخصيص مخصص

﴿والثانى عشر﴾ وهو أن هذه الكواكب وكان لها تأثير فى هذا العالم، فهى اما أن تكون متدافعة، أو متعاونة: أولا متدافعة ولا متعاونة، فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض، أو تكون متساوية فى القوة، وإن كان بعضها أقوى من بعض، كان القوى غالباً أبدا، والضعيف مغلوبا أبداً، فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب، لكنه ليس الأمر كذلك، وإن كانت متساوية فى القوة وهى متدافعة، وجب تعذر الفعل عليها بأسرها، فتكون الأفعال الظاهرة فى العالم صادرة عن غيرها، فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها، وإن كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حالة واحدة من غير تغير أصلا، وإن كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة، كان انتقالها من المحبة إلى البغضة وبالعكس: تغيرا لها فى صفاتها فتكون هى مفتقرة فى تلك التغيرات إلى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير

﴿والثالث عشر﴾ أنها أجسام، وكل جسم مركب، وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل جسم هو مفتقر إلى غيره ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى غيره، ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فله مؤثر، وكل ماله مؤثر فافتقاره إلى مؤثره اما أن يكون حال بقائه، أو حال حدوثه، أو حال عدمه، والأول باطل لأنه يقتضى إيجاد الموجود وهو محال، فبقى

القسمان الآخران ، وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع

﴿الرابع عشر﴾ أن الأجسام متساوية فى الجسمية لأنه يصح تقسيم الجسم إلى الفلكى والعنصرى ، والكثيف واللطيف ، والحار والبارد ، والرطب واليابس ، ومورد التقسيم مشترك بين كل الأجسام ، فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات ، والأمور المتساوية فى الماهية يجب أن تكون متساوية فى قابلية الصفات ، فاذن كل ما صح على جسم صح على غيره ، فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار ، والوضع ، والشكل ، والطبع ، والصفة ، لا بد وأن يكون من الجائزات ، وذلك يقضى بالافتقار إلى الصانع القديم جل جلاله ، وتقدست أسماؤه ولا إله غيره ، فهذا هو الاشارة إلى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والأرض ، على اثبات الصانع (ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله)

﴿النوع الثانى﴾ من الدلائل أحوال الأرض وفيه فصلان :

الفصل الاول

فى بيان أحوال الأرض

واعلم أن لاختلاف أحوال الأرض أسبابا :

﴿السبب الأول﴾ اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك ، وهى أقسام :

الأول : المواضع العديمة العرض ، وهى التى على خط الاستواء بموافقتها قطبى العالم ، تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ، وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين ، وتكون حركة الفلك دولابية ، ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ، ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ، ولا أبدى الخفاء ؛ بل يكون لكل نقطة سوى القطبين : طلوع وغروب . ويمر فلك البروج بسمت الرأس فى الدورة مرتين ، وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الأفق ، وتمر الشمس بسمت الرأس مرتين فى السنة ، وذلك عند بلوغها نقطتى الاعتدالين

﴿القسم الثانى﴾ المواضع التى لها عرض ، فان قطب الشمال يرتفع فيها من الأفق ، وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الأفق معدل النهار فقط على نصفين . فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين ، الظاهر منهما فى الشمالية أعظم من الخافى وفى الجنوبية بخلاف ذلك ؛ ولهذا يكون النهار فى الشمالية أطول من الليل ، وفى الجنوبية بالخلاف ، وتصير الحركة ههنا حمائلية .

ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره ، الا ما كان فى معدل النهار ، وتصير الكواكب التى بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور ، والتى بالقرب من قطب الجنوب أبدية الخفاء ، وتمر الشمس بسمت الرأس فى نقطتين بعدهما عن معدل النهار إلى الشمال مثل عرض الموضع

﴿القسم الثالث﴾ وهو الموضع الذى يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الأعظم ، وههنا يبطل طلوع قطبى فلك البروج وغروبهما الا أنهما يماسان الافق ، وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس ؛ ولم تمر الشمس بسمت الرأس إلا فى الانقلاب الصيفى

﴿القسم الرابع﴾ وهو أن يزداد العرض على ذلك ، وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الرأس ، ويصير القطب الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور ، والآخر أبدى الخفاء

﴿القسم الخامس﴾ أن يصير العرض مثل تمام الميل ، وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفى وطلوع الشتوى لكنهما يماسان الأفق ، وعند بلوغ الاعتدال الربيعى أفق المشرق ، والخريفى أفق المغرب يكون المنقلب الصيفى فى جهة الشمال والشتوى فى جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ، ثم يطلع من أول الجدى ، إلى أول السرطان دفعة ، ويغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة فى الغروب ، والغاربة فى الطلوع ، الى أن تعود الحالة المتقدمة ، وينعدم الليل هناك فى الانقلاب الصيفى ، والنهار فى الشتوى

﴿القسم السادس﴾ أن يزداد العرض على ذلك ، فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدى الظهور مما يلى المنقلب الصيفى ، بحيث يكون المنقلب فى وسطها ، ومدة قطع الشمس إياها يكون نهارا ، ويصير مثلها مما يلى المنقلب الشتوى أبدى الخفاء ، ومدة قطع الشمس إياها يكون ليلا ، ويعرض هناك لبعض البروج نكوس ، فاذا وافى الجدى نصف النهار من ناحية الجنوب ، كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ، ونقطة الاعتدال الربيعى على أفق المشرق ، فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء ، والجوزاء قبل الثور ، والثور قبل الحمل ، ثم إذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الأرض ، وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره ، فالبروج التى تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك

﴿القسم السابع﴾ أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة ، فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الأفق ، وتصير الحركة رحوية ، ويبطل الطلوع والغروب أصلا ، ويكون النصف الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور ، والنصف الجنوبى أبدى الخفاء ، ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا

﴿السبب الثانى﴾ لاختلاف أحوال الأرض اختلاف أحوالها بسبب العمارة : اعلم أن خط الاستواء يقطع الأرض نصفين : شمالى وجنوبى ؛ فاذا فرضت دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على

زوايا قائمة، انقسمت كرة الأرض بهما أرباعا، والذى وجد معمورا من الأرض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز، ويقال والله أعلم أن ثلاثة الأرباع ماء، فالموضع الذى طوله تسعون درجة على خط الاستواء، يسمى: قبة الأرض. ويحكى عن الهند أن هناك قلعة شاهقة فى جزيرة هى مستقر الشياطين، فتسمى لأجلها: قبة. ثم وجد طول العمارة قريباً من نصف الدور، وهو كالمجمع عليه، واتفقوا على أن جعلوا ابتداءها من المغرب، إلا أنهم اختلفوا فى التعيين، فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر أوقيانوس. وبعضهم يأخذه من جزائر وغلة فيه تسمى: جزائر الخالدات. زعم الأوائل أنها كانت عامرة فى قديم الدهر، وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء، فيلزم من هذا وقوع الاختلاف فى الانتهاء أيضا، ولم يوجد عرض العمارة إلا إلى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء. الا أن بطليموس زعم أن وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ست عشرة درجة، فيكون عرض العمارة قريبا من اثنتين وثمانين درجة، ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء، وهى التى تسمى: الاقاليم وابتداؤه من خط الاستواء، وبعضهم يأخذ أول الأقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء، وآخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الأقاليم، لقلة ما وجدوا فيه من العمارة

﴿السبب الثالث﴾ لاختلاف أحوال الأرض، كون بعضها بريا وبحريا، وسهليا وجبليا، وصخريا ورمليا، وفى غور، وعلى نجد، ويتركب بعض هذه الأقسام ببعض، فتختلف أحوالها اختلافا شديدا، وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه فى تفسير قوله تعالى (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) ومما يتعلق بأحوال الأرض أنها كرة، وقد عرفت أن امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا، وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا، فنقول: طول الأرض اما أن يكون مستقيما أو مقعرا، أو محدبا، والاول باطل وإلا لصار جميع وجه الارض مضيئاً دفعة واحدة عند طلوع الشمس، ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها، لكن ليس الامر كذلك. لأنا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه، واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله الاربعة التى هى أول الكسوف وتمامه، وأول انجلائه وتمامه، لم يوجد ذلك فى البلاد المختلفة الطول فى وقت واحد، ووجد الماضى من الليل فى البلد الشرقى منها أكثر مما فى البلد الغربى، والثانى أيضاً باطل، وإلا لوجد الماضى من الليل فى البلد الغربى أكثر منه فى البلد الشرقى لان الاول يحصل فى غرب المقعر أولا، ثم فى شرقه ثانيا، ولما بطل القسمان ثبت أن طول الارض محدب، ثم هذا المحدب إما أن يكون كرياً أو عدسياً، والثانى باطل لأنا نجد التفاوت بين

أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت فى أجزاء الدائرة ، حتى أن الخسوف الذى يتفق فى أقصى عمارة المشرق فى أول الليل ، يوجد في أقصى عمارة المغرب فى أول النهار ، فثبت أنها كرة فى الطول ، فأما عرض الارض فاما أن يكون مسطحا ، أو مقعرا ، أو محدبا ، والاول باطل ، وإلا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لايزداد ارتفاع القطب عليه ، ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك ، لكنا بينا أن أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها ، والثانى أيضا باطل وإلا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله فى ذلك المقعر ، ولانتقص ارتفاع القطب والتوالى كاذبة على ما قدمنا فى بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان ، وهذه الحجة على حسن تقريرها إقناعية

﴿الحجة الثانية﴾ ظل الارض مستدير ، فوجب كون الارض مستديرة

بيان الاول : أن انخساف القمر نفس ظل الارض ، لانه لا معنى لانخسافه إلا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ، ثم نقول : وانخساف القمر مستدير ، لأنا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا ، وإذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة ، لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها ، وبين القطعة المظلمة منها ، فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذى شكل كل الظل مثل شكله مستديرا ، فثبت أن الارض مستديرة ، ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض ، لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق فى جميع أجزاء فلك البروج ، مع أن شكل الخسوف أبدا على الاستدارة . فاذن الأرض مستديرة الشكل من كل الجوانب

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الأرض طالبة للبعد من الفلك ، ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك ، وجب أن تكون الأرض مستديرة ، لأن امتداد الظل كرة ، واحتج من قدح فى كرية الارض بأمرين أحدهما : أن الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ، ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب ، لان طبيعة الماء تقتضى طلب المركز ، فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض . الثانى : ما نشاهد فى الارض من التلال والجبال العظيمة ، والاغوار المقعرة جدا

أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة فى البحر ، لتكون مستقراً للحيوانات ، وأيضاً لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها ، وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء

وعن الثانى أن هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة ، قالوا : لو اتخذنا كرة من

خشب قطرها ذراع مثلا ، ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاروسات أو شعيرات، وقورنا فيها كأمثالها ، فانها لاتخرجها عن الكرية ، ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

الفصل الثانى

فى بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع

اعلم أن الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع ، أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك ، وذلك لان الخصم يدعى أن اتصاف السموات بمقاديرها وأحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته ، ممتنع التغير ، فيستغنى عن المؤثر ، فيحتاج فى إبطال ذلك الى إقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية ، فانا نشاهد تغيرها فى جميع صفاتها ، أعنى حصولها فى أحيازها وألوانها وطعومها وطباعها ، ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم ، يمكن كسرها وإزالتها عن مواضعها ، وجعل العالى سافلا ، والسافل عاليا ، وإذا كان الامر كذلك ثبت أن اختصاص كل واحد من أجزاء الارض بما هو عليه من المكان ، والحيز ، والمماسة ، والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل ، وإذا ثبت أن اتصاف تلك الاجرام بصفاتها أمر جائز ، وجب افتقارها فى ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين ، وإذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع

﴿النوع الثالث﴾ من الدلائل اختلاف الليل والنهار ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا للاختلاف تفسيرين : أحدهما : أنه افتعال من قولهم : خلفه يخلفه إذا ذهب الاول وجاء الثانى ، فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما فى الذهاب والمجىء ، ومنه يقال : فلان يختلف الى فلان . إذا كان يذهب اليه ويجىء من عنده ، فذهابه يخلف مجيئه ، ومجيئه يخلف ذهابه ، وكل شىء يجىء بعد شىء آخر فهو خلفه ، وبهذا فسر قوله تعالى (وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة) والثانى : أراد اختلاف الليل والنهار ، فى الطول والقصر ، والنور والظلمة ، والزيادة والنقصان قال الكسائى : يقال لكل شيئين اختلفا : هما خلفان

وعندى فيه وجه ثالث . وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر فى الازمنة ، فهما يختلفان بالامكنة ، فان عند من يقول : الارض كرة . فكل ساعة عينتها فتلك الساعة فى موضع من الارض صبح ، وفى موضع آخر ظهر ، وفى موضع ثالث عصر ، وفى رابع مغرب ، وفى خامس

عشاء، وهلم جرا . هذا إذا اعتبرنا البلاد المخالفة فى الاطوال، أما البلاد المختلفة بالعرض، فكل بلدتكون عرضه الشمالى أكثر كانت أيامه الصيفية أطول، ولياليه الصيفية أقصر، وأيامه الشتوية بالضد من ذلك، فهذه الأحوال المختلفة فى الأيام والليالى، بحسب اختلاف أطوال البلدان وعروضها، أمر مختلف عجيب، ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار فى كتابه فى عدة مواضع. فقال فى بيان كونه مالك الملك (يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل) وقال فى القصص (قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون، ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون) وفى الروم (ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون) وفى لقمان (ألم تر أن الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى إلى أجل مسمى) وفى الملائكة (يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى ذلكم الله ربكم) وفى يس (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون) وفى الزمر (يكور الليل على النهار ويكور النهار عل الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى) وفى حم غافر (الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) وفى عم (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) والآيات من هذا الجنس كثيرة، وتحقيق الكلام أن يقال: ان اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه: الاول: أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس. وهى من الآيات العظام. الثانى: ما يحصل بسبب طول الايام تارة، وطول الليالى أخرى، من اختلاف الفصول وهو: الربيع، والصيف، والخريف، والشتاء، وهو من الآيات العظام. الثالث: أن انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة فى الايام، وطلب النوم والراحة فى الليالى من الآيات العظام. الرابع: أن كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق، مع ما بينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام، فان مقتضى التضاد بين الشيئين أن يتفاسدا، لا أن يتعاونا على تحصيل المصالح. الخامس: أن اقبال الخلق فى أول الليل على النوم، يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الاولى فى الصور، ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية، وهذا أيضا من الآيات العظام، المنبهة على الآيات العظام. السادس: أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل، فيه من الآيات العظام، كأنه جدول ماء صاف، يسيل فى بحر كدر، بحيث لا يتكدر الصافى بالكدر ولا الكدر بالصافى وهو المراد بقوله تعالى (فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا) السابع: أن

تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام ، كما بينا أن فى الموضع الذى يكون القطب على سمت الرأس ، تكون السنة ستة أشهر فيها نهارا وستة أشهر ليلا ، وهناك لا يتم النضج ، ولا يصلح المسكن لحيوان ، ولا يتهيأ فيه شىء من أسباب المعيشة . الثامن : أن ظهور الضوء فى الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس ، من حيث انه تعالى أجرى عادته بخلق الضوء فى الهواء عند طلوع الشمس ، فلا كلام وإن قلنا الشمس توجب حصول الضوء فى الجرم المقابل له ، كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الأجسام ، مع كون الأجسام بأسرها متماثلة ، يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة ، وحينئذ لايكون اختلاف الليل والنهار دليلا على أنه الصانع قلنا : أما على قولنا فلما دل الدليل على أن قدرة العبد غير صالحة للايجاد ، فقد زال السؤال ، وأما على قول المعتزلة فقد نفى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع

﴿النوع الرابع من الدلائل﴾ قوله تعالى (والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك . وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجرى فيها النجوم ، وفلكت الجارية إذا استدار ثديها . وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لأنها تدور بالماء أسهل دوران . قال : والفلك واحد وجمع . فاذا أريد به الواحد ذكر . وإذا أريد به الجمع أنث . ومثاله قولهم : ناقة هجان . ونوق هجان . ودرع دلاص ودروع دلاص . قال سيبويه الفلك إذا أريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج . وإذا أريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حمر . والصاد من صفر فالضمتان وإن اتفقتا فى اللفظ فهما مختلفان فى المعنى

﴿المسألة الثانية﴾ قال الليث سمى البحر بحراً لاستبحاره ، وهو سعته وانبساطه . ويقال استبحر فلان فى العلم إذا اتسع فيه والراعى وتبحر فلان فى المال . وقال غيره سمى البحر بحرا لأنه شق فى الأرض . والبحر الشق ومنه البحيرة

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر الجبائى وغيره من العلماء بمواضع البحور أن البحور المعروفة خمسة : أحدها : بحر الهند ، وهو الذى يقال له أيضا : بحر الصين . والثانى : بحر المغرب ، والثالث : بحر الشام والروم ومصر ، والرابع : بحر نيطش ، والخامس : بحر جرجان

فاما بحر الهند : فانه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق . من أقصى أرض الحبشة، إلى أقصى أرض الهند والصين . يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل . وعرضه ألفى وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفا وسبعمائة ميل . وخلجان هذا البحر : الاول : خليج عند أرض الحبشة . ويمتد إلى ناحية البربر . ويسمى الخليج البربرى . طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل . والثانى ، خليج بحر ايلة . وهو بحر القلزم . طوله ألف وأربعمائة ميل . وعرضه سبعمائة ميل . ومنتهاه إلى البحر الذى يسمى البحر الأخضر . وعلى طرفه القلزم . فلذلك سمى به . وعلى شرقيه أرض اليمن وعدن ، وعلى غربيه أرض الحبشة . الثالث : خليج بحر أرض فارس . ويسمى: الخليج الفارسى . وهو بحر البصرة وفارس . الذى على شرقيه تيز ومكران . وعلى غربيه عمان . طوله ألف وأربعمائة ميل . وعرضه خمسمائة ميل . وبين هذين الخليجين أعنى خليج أيلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب . فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل . الرابع : يخرج منه خليج آخر إلى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الأخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا : وفى جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة : ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة فى أقصى البحر مقابل أرض الهند فى ناحية المشرق عند بلاد الصين وهى : سرنديب . يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر . وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة . فيها مدائن عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة . التى يجلب منها الرصاص القلعى . وجزيرة سريرة التى يجلب منها الكافور

وأما بحر المغرب : فهو الذى يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون : أوقيانوس . ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه إلا فى ناحية المغرب والشمال . عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى فى الجنوب . محاذيا لارض السودان . مارا على حدود السوس الأقصى وطنجة . وتاهرت . ثم الاندلس . والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والأراضى غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى : جزائر الخالدات. ويخرج من هذا البحر خليج عظيم فى شمال الصقالبة ، ويمتد هذا الخليج إلى أرض بلغار المسلمين ؛ طوله من المشرق إلى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل

﴿وأما بحر الروم﴾ وافريقية ومصر والشام : فطوله مقدار خمسة آلاف ميل ، وعرضه ستمائة ميل ، ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية ، طوله خمسمائة ميل . وعرضه

ستمائة ، ويخرج منه خليج آخر الى أرض سرين . طوله مائتا ميل ، وفى هذا البحر مائة واثنتان وستون جزيرة عامرة ، منها خمسون جزيرة عظام

وأما بحر نيطش : فانه يمتد من اللاذقية إلى خلف قسطنطينية ، فى أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل ، وعرضه ثلثمائة ميل

وأما بحر جرجان : فطوله من المغرب إلى المشرق ثلثمائة ميل ، وعرضه ستمائة ميل ، وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيمن مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون ، لأنها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان، والديلم ، والنهروان ، وباب الأبواب ، وناحية أران ، وليس يتصل ببحر آخر ، فهذه هى البحور العظام ، وأماغيرها فبحيرات وبطائح ، كبحيرة خوارزم ، وبحيرة طبرية

وحكى عن أرسطاطاليس : أن بحر أوقيانوس محيط بالأرض بمنزلة المنطقة لها ، فهذا هو الكلام المختصر فى أمر البحور

﴿المسألة الرابعة﴾ فى كيفية الاستدلال بجريان الفلك فى البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس ، وهى من وجوه : أحدها : أن السفن وان كانت من تركيب الناس الا أنه تعالى هو الذى خلق الآلات التى بها يمكن تركيب هذه السفن. فلولا خلقه لها لما أمكن ذلك . وثانيها : لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها . وثالثها : لولا هدء الرياح وعدم عصفها . لما بقيت ولما سلمت . ورابعها : لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لماتم الغرض ، فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد ، وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم . وخامسها : أنه خص كل طرف من أطراف العالم بشىء معين ، وأحوج الكل الى الكل . فصار ذلك داعيا يدعوهم إلى اقتحامهم هذه الأخطار فى هذه الأسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشىء وأحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن . فالحامل ينتفع به لأنه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه. وسادسها : تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج ، وعظم الهول فيه اذا أرسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه . وسابعها : أن الأودية العظام ، مثل : جيحون ، وسيحون ، تنصب أبداً الى بحيرة خوارزم على صغرها ، ثم ان بحيرة خوارزم لاتزداد البتة ولا تمتد ، فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التى تنصب فيها . وثامنها : مافى البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ، ويوصلها الى سواحل السلامة . وتاسعها : مافى البحار من هذا الأمر العجيب ، وهو قوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لايبغيان) وقال (هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج) ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض ،

وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب ؛ إلى افتقارها الى مدبر يدبرها ؛ ومقدر يحفظها

﴿المسألة الخامسة﴾ دل قوله فى صفة الفلك (بما ينفع الناس) على إباحة ركوبها . وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات

﴿النوع الخامس﴾ قوله تعالى (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها)

واعلم أن دلالته على الصانع من وجوه . أحدها : أن تلك الأجسام . وما قام بها من صفات الرقة ، والرطوبة ، والعذوبة ، ولا يقدر أحد على خلقها الا الله تعالى . قال سبحانه (قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) . وثانيها أنه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ، ولأكثر منافعه قال تعالى (أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون) وقال (وجعلنا من الماء كل شيء حى أفلا يؤمنون) وثالثها : أنه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان . جعله سببا لرزقه ، قال تعالى (وفى السماء رزقكم وما توعدون) . ورابعها : أن السحاب مع مافيه من المياه العظيمة ، التى تسيل منها الأودية العظام تبقى معلقة فى جو السماء وذلك من الآيات العظام . وخامسها : أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الآيات العظام ، قال تعالى حكاية عن نوح (فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) وسادسها : ما قال (فسقناه الى بلد ميت) وقال (وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج

فان قيل : أفتقولون : ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر فى الأرض فيخرج منها أبخرة متصاعدة فاذا وصلت إلى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض هى قطرات المطر

قلنا : بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق فى خبره ، وإذا كان قادراً على امساك الماء فى السحاب ، فأى بعد فى أن يمسكه فى السماء ، فأما قول من يقول : انه من بخار الأرض فهذا ممكن فى نفسه ، لكن القطع به لا يمكن إلا بعد القول بنفى الفاعل المختار ، وقدم العالم ، وذلك كفر ، لأنا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم ، فكيف يمكننا مع إمكان هذا القسم أن نقطع بما قالوه

أما قوله ﴿فأحيى به الأرض بعد موتها﴾ فاعلم أن هذه الحياة من جهات : أحدها : ظهور النبات الذى هو الكلأ والعشب وما شاكلهما ، مما لولاه لما عاشت دواب الارض . وثانيها :

أنه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد . وثالثها : أنه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة ، لأنه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات ، بقوله (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) ورابعها : أنه يوجد فيه من الألوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس ، لأن ذلك كله مما لا يقدر عليه إلا الله . وخامسها : أنه يحصل للأرض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء وورونق فذلك هو الحياة

واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز ، لأن الحياة لاتصح إلا على من يدرك ويصح أن يعلم ، وكذلك الموت ، الا أن الجسم إذا صار حياً حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء ، والنشو والنماء ، فأطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء ، وهذا من فصيح الكلام الذى على اختصاره يجمع المعانى الكثيرة .

واعلم أن إحياء الأرض بعد موتها ، يدل على الصانع من وجوه : أحدها : نفس الزرع ، لأن ذلك ليس فى مقدور أحد على الحد الذى يخرج عليه . وثانيها : اختلاف ألوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى . وثالثها : اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر . ورابعها : استمرار العادات بظهور ذلك فى أوقاتها المخصوصة

﴿النوع السادس من الآيات﴾ قوله تعالى (وبث فيها من كل دابة) ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الانسان ، وسائر الحيوانات ، كقوله (وبث منهما رجالا كثيراً ونساء)

وأعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد ، وقد يكون بالتوالد ، وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك فى الناس ثم فى سائر الحيوانات

أما الانسان فالذى يدل على افتقاره فى حدوثه الى الصانع وجوه : أحدها : يروى أن واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : انى أتعجب من أمر الشطرنج . فان رقعته ذراع فى ذراع ، ولو لعب الانسان ألف ألف مرة . فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ماهو أعجب منه . وهو أن مقدار الوجه شبر فى شبر . ثم ان مواضع الأعضاء التى فيه كالحاجبين والعينين والأنف والفم ، لا يتغير البتة ثم انك لاترى شخصين فى الشرق والغرب يشتبهان فى فما أعظم تلك القدرة والحكمة التى أظهرت فى هذه الرقعة الصغيرة ، هذه الاختلاقات التى لاحد لها . وثانيها : أن الانسان متولد من النطفة ، فالمؤثر فى تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة فى النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها ، فتلك القوة اما أن يكون لها شعور وإدراك وعلم وحكمة ، حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب ، واما أن لا تكون تلك القوة كذلك ، بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية ، والاول ظاهر الفساد لأن الانسان حال استكماله

أكثر علماً وقدرة ، ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك ، فحال ماكان فى نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك ، وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع ، فهذا المعنى اما أن يكون جسما متشابه الأجزاء فى نفسه ، أو يكون مختلف الاجزاء ، فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية إذا عملت فى المادة البسيطة ، لابد وأن يصدر منه فعل متشابه ، وهذا هو الكرة فكان ينبغى أن يكون الانسان على صورة كرة ، وتكون جميع الأجزاء المفترضة فى تلك الكرة متشابهة فى الطبع ، وهذا هو الذى يستدلون به على أن البسائط لابد وأن تكون كرات ، فثبت أنه لا بد للنطفة فى انقلابها لحماً ودماً وانسانا ، من مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتراكيبها ، وما ذاك إلا الصانع سبحانه وتعالى . وثالثها : الاستدلال بأحوال تشريح أبدان الحيوانات والعجائب الواقعة فى تركيبها وتأليفها ، وايراد ذلك فى هذا الموضع كالمعتذر لكثرتها ، واستقصاء الناس فى شرحها فى الكتب المعمولة فى هذا الفن . ورابعها : ماروى عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : سبحان من بصر بشحم ، وأسمع بعظم ، وأنطق بلحم ، ومن عجائب الأمر فى هذا التركيب أن أهل الطبائع قالوا : أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار ، لأنها حارة يابسة ، وأدون منها فى اللطافة الهواء ، ثم الماء والأرض لا بد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ، ثم انهم قلبوا هذه القضية فى تركيب بدن الانسان ، لأن على الأعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الأرض ، وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء ، وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء ، وتحت الكل : القلب ، وهو حار يابس على طبع النار ، فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء ، ويركبها كيف أراد

ومما ذكرنا فى هذا الباب أن كل صانع يأتى بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كى لا يكدره وعن الماء كى لا يمحوه ، وعن الهواء كى لا يزيل طراوته ولطافته ، وعن النار كيلا تحرقه ، ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الأشياء ، فقال (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وقال (وجعلنا من الماء كل شىء حى) وقال فى الهواء (فنفخنا فيه من روحنا) وقال أيضاً (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها) وقال (ونفخت فيه من روحى) وقال فى النار (وخلق الجان من مارج من نار) وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد . وخامسها : انظر إلى الطفل بعد انفصاله من الأم ، فانك لو وضعت على فمه وأنفه ثوبا يقطع نفسه لمات فى الحال ، ثم انه بقى فى الرحم الضيق مدة مديدة ، مع تعذر النفس هناك ولم يمت ، ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الأشياء وأبعدها عن الفهم . بحيث لا يميز بين الماء والنار ، وبين

المؤذى والملذ ، وبين الأم وبين غيرها ، ثم ان الانسان وإن كان فى أول أمره من أبعد الأشياء عن الفهم ، فانه بعد استكماله أكمل الحيوانات فى الفهم والعقل والادراك ، ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم ، فانه لو كان الأمر بالطبع لكان كل من كان أذكى فى أول الخلقة ، كان أكثر فهماً وقت الاستكمال ، فلما لم يكن الأمر كذلك ، بل كان على الضد منه ، علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم . وسادسها : اختلاف الألسنة واختلاف طبائعهم ، واختلاف أمزجتهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبلية ، شديدة المشابهة بعضها بالبعض ، ونرى الناس مختلفين جداً فى الصورة ، ولولا ذلك لاختلت المعيشة ، ولاشتبه كل أحد بأحد ، فما كان يتميز البعض عن البعض ، وفيه فساد المعيشة ، واستقصاء الكلام فى هذا النوع لامطمع فيه لأنه بحر لاساحل له

﴿النوع السابع من الدلائل﴾ تصريف الرياح ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وجه الاستدلال بها أنها مخلوقة على وجه يقبل التصريف ، وهو الرقة واللطافة ، ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم فى الانسان والحيوان والنبات ، وذلك من وجوه : أحدها : أنها مادة النفس الذى لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات ، وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة إليه أشد ، كان وجدانه أسهل ، ولما كان احتياج الانسان إلى الهواء أعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل ، من وجدان كل شيء ، وبعد الهواء الماء فان الحاجة إلى الماء أيضا شديدة دون الحاجة إلى الهواء ، فلاجرم سهل أيضا وجدان الماء ، ولكن وجدان الهواء أسهل ، لأن الماء لابد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء ، فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبدا . ثم بعد الماء الحاجة إلى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة إلى الماء ، فلا جرم كان تحصيل الطعام أصعب من تحصيل الماء ، وبعد الطعام الحاجة إلى تحصيل المعاجين ، والأدوية النادرة قليلة ، فلاجرم عزت هذه الأشياء ، وبعد المعاجين الحاجة إلى أنواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا ، فلا جرم كانت فى نهاية العزة . فثبت أن كل ما كان الاحتياج إليه أشد . كان وجدانه أسهل . وكل ما كان الاحتياج إليه أقل . كان وجدانه أصعب . وماذاك إلا رحمة منه على العباد . ولما كانت الحاجة إلى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات . فنرجو أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شيء . وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال :

سبحان من خص القليل بعزه   والناس مستغنون عن أجناسه
وأذل أنفاس الهواء وكل ذى   نفس لمحتاج إلى أنفاسه

وثانيها: لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله. فلو أراد كل من فى العالم أن يقلب الريح من الشمال إلى الجنوب. أو إذا كان الهواء ساكنا أن يحركه لتعذر

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى (وتصريف الرياح) أرادو تصريفه الرياح، فأضاف المصدر إلى المفعول. وهو كثير

﴿المسألة الثالثة﴾ الرياح جمع الريح قال أبو على الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت فى الواحد للكسرة ياء. فانه فى الجمع القليل أرواح وذلك لأنه لاشىء فيه يوجب الاعلال. ألاترى أن سكون الراء لا يوجب الاعلال. كالواو فى قوم وقول. وفى الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التى قبلها نحو: ديمة وديم. وحيلة وحيل. قال ابن الانبارى: إنما سميت الريح ريحا لأن الغالب عليها فى هبوبها المجىء بالروح والراحة. وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهى مأخوذة من الروح. والدليل على أن أصلها الواو قولهم فى الجمع أرواح

﴿المسألة الرابعة﴾ قالوا الرياح أربع. الشمال. والجنوب. والصبا. والدبور. فالشمال من نقطة الشمال. والجنوب من نقطة الجنوب. والصبا مشرقية. والدبور مغربية. وتسمى الصبا قبولا لأنها استقبلت الدبور، ومابين كل واحد من هذه المهاب فهى نكباء

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف القراء فى الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم. وابن عامر (الرياح) على الجمع فى عشرة مواضع البقرة والأعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم فى موضعين. والجاثية وفاطر. وقرأ نافع فى اثنى عشر موضعاً هذه العشرة. وفى إبراهيم (كرماد اشتدت به الرياح) وفى حم عسق (ان يشأ يسكن الرياح) وقرأ ابن كثير (الرياح) فى خمسة مواضع البقرة والحجر. والكهف. والروم فى موضعين. وقرأ الكسائى فى ثلاثة مواضع: فى الحجر، والفرقان، والروم الأول منها

واعلم أن كل واحدة من هذه الرياح مثل الأخرى فى دلالتها على الوحدانية، وأما من وحد فانه يريد به الجنس؛ كقولهم: أهلك الناس الدينار والدرهم، وإذا أريد بالريح الجنس، كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع. فاما ماروى فى الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا هبت الريح قال «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحا» فانه يدل على أن مواضع الرحمة بالجمع أولى، قال تعالى (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات) وإنما يبشر بالرحمة. وقال فى موضع الافراد (وفى عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم) وقد يختص اللفظ فى القرآن بشىء فيكون أمارة له، فمن ذلك أن عامة ما جاء فى التنزيل من قوله تعالى (ومايدريك لعل الساعة قريب) وماكان من لفظ ادراك فانه مفسر

لمبهم غير معين كقوله (وما أدراك ماالقارعة ، وما أدراك ماهيه)

﴿النوع الثامن من الدلائل﴾ قوله تعالى (والسحاب المسخر بين السماء والأرض) سمى السحاب سحاباً لانسحابه فى الهواء ، ومعنى التسخير التذليل ، وإنما سماه مسخراً لوجوه : أحدها : أن طبع الماء ثقيل يقتضى النزول ، فكان بقاؤه فى جو الهواء على خلاف الطبع ، فلا بد من قاسر قاهر يقهره على ذلك ، فلذلك سماه بالمسخر : الثانى : أن هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث أنه يستر ضوء الشمس . ويكثر الامطار والابتلال ؛ ولو انقطع لعظم ضرره لأنه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة ، فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة ، فهو كالمسخر لله سبحانه ، يأتى به فى وقت الحاجة ، ويرده عند زوال الحاجة : الثالث : أن السحاب لا يقف فى موضع معين ، بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح إلى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير ، فهذا هو الاشارة إلى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل

وأما قوله تعالى ﴿لآيات لقوم يعقلون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (لآيات) لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى الكل ، أى مجموع هذه الأشياء آيات ويحتمل أن يكون راجعاً إلى كل واحد مما تقدم ذكره ، فكأنه تعالى بين أن فى كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة ، وتقرير ذلك من وجوه : أحدها : أنا بينا أن كل واحد من هذه الأمور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة . وثانيها : أن كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة ، فهى من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادراً ، لأنه لو كان المؤثر موجباً لدام الأثر بدوامه ، فما كان يحصل التغير ، ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ، ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على إرادة الصانع ، ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع ، على ماقال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وثالثها : انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته ، فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا ، عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا ، لأن كثرة النعم توجب الخلوص فى الشكر . ورابعها : أن كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهى مركبة من الأجزاء التى لا تتجزأ فذلك الجزء الذى يتقاصر الحس والوهم والخيال عن إدراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل ، فان ذلك الجزء من حيث انه حادث ، فكان حدوثه لا محالة مختصاً بوقت معين ، ولا بد وأن يكون مختصاً بصفة معينة ، مع أنه يجوز فى العقل وقوعه على

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ

خلاف هذه الأمور ، وذلك يدل على الافتقار إلى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة ، وإذا كان كل واحد من أجزاء هذه الأجسام ومن صفاتها شاهداً على وجود الصانع ، لاجرم قال : انها آيات وحاصل القول : أن الموجود اما قديم واما محدث ، أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى ،وأما المحدث فكل ماعداه ، وإذا كان فى كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال بالهيته . وهذا هو المراد من قوله (وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم)

أما قوله تعالى ﴿لقوم يعقلون﴾ فانما خص الآيات بهم لأنهم الذين يتمكنون من النظر فيه : والاستدلال به على مايلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ، ليقوموا بشكره ، وما يلزم من عبادته وطاعته

واعلم أن النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية ، وهذه الأمور الثمانية التى عدها الله تعالى نعم دنيوية فى الظاهر ، فاذا تفكر العاقل فيها . واستدل بها على معرفة الصانع ، صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل إلا عند سلامة الحواس وصحة المزاج ، فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لايكمل إلا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن ، فلذلك قال (لآيات لقوم يعقلون) قال القاضى عبد الجبار : الآية تدل على أمور : أحدها : أنه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء . والجرى على الالف والعادة لما صح ذلك . وثانيها :لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لايحتاج فى معرفته إلى الآيات : وثالثها : أن سائر الأجسام والأعراض وإن كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر . لأنها جامعة بين كونها دلائل . وبين كونها نعما على المكلفين على أوفر حظ ونصيب . ومتى كانت الدلائل كذلك . كانت أنجع فى القلوب وأشد تأثيرا فى الخواطر .

قوله عز وجل ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله ولويرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب﴾

اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ «١٦٥»

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح مايضاد التوحيد لأن تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء ولذلك قال الشاعر : وبضدها تتبين الأشياء . وقالوا أيضا النعمة مجهولة، فاذا فقدت عرفت . والناس لايعرفون قدر الصحة ، فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها . وكذا القول فى جميع النعم ، فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية . وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما الند فهو المثل المنازع ، وقدبينا تحقيقه فى قوله تعالى فى أول هذه السورة (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) واختلفوا فى المراد بالانداد على أقوال : أحدها : أنها هى الأوثان التى اتخذوها آلهة لتقربهم إلى الله زلفى ، ورجوا من عندها النفع والضر ، وقصدوها بالمسائل، ونذروا لها النذور ، وقربوا لها القرابين ، وهو قول أكثر المفسرين . وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض ، أى أمثال ليس انها أنداد الله ، أو المعنى : انها أنداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة . وثانيها: انها السادة الذين كانوا يطيعونهم ، فيحلون لمكان طاعتهم ماحرم الله ، ويحرمون ما أحل الله ، عن السدى . والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه : الاول: أن قوله (يحبونهم كحب الله) الهاء والميم فيه ضمير العقلاء . الثانى : أنه يبعد أنهم كانوا يحبون الاصنام كمحبتهم الله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع . الثالث : أن الله تعالى ذكر بعد هذه الآية (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) وذلك لايليق إلا بمن اتخذ الرجال أندادا وأمثالا لله تعالى ، يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ، ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى

القول الثالث فى تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين ، وهو أن كل شىء شغلت قلبك به سوى الله تعالى ، فقد جعلته فى قلبك نداً لله تعالى ، وهو المراد من قوله (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه)

أما قوله تعالى (يحبونهم كحب الله) فاعلم أنه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف، والمراد يحبون عادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم ، أو جميع ذلك . وقوله (كحب الله) فيه ثلاثة أقوال: قيل فيه كحبهم لله . وقيل فيه : كالحب اللازم عليهم لله . وقيل فيه : كحب المؤمنين لله . وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا فى أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا ؟ فمن قال : كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد . تأول على أن المراد كحبهم لله، ومن قال: انهم ما كانوا عارفين بربهم. حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين، إما كالحب اللازم لهم ، أو كحب المؤمنين لله. والقول الأول أقرب لأن قوله (يحبونهم

كحب الله) راجع إلى الناس الذين تقدم ذكرهم، وظاهر قوله (كحب الله) يقتضى حبا لله ثابتا فيهم، فكأنه تعالى بين فى الآية السالفة أن الاله واحد، ونبه على دلائله، ثم حكى قول من يشرك معه، وذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى

فان قيل: العاقل يستحيل أن يكون حبه للأوثان كحبه لله، وذلك لأنه بضرورة العقل يعلم أن هذه الأوثان أحجار لا تنفع، ولا تضر، ولا تسمع، ولا تبصر ولا تعقل، وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعا مدبرا، حكيما، ولهذا قال تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لتلك الأوثان كحبهم لله تعالى، وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) وإذا كان كذلك، كان المقصود الأصلى طلب مرضات الله تعالى، فكيف يعقل الاستواء فى الحب مع هذا القول، قلنا قوله (يحبونهم كحب الله) أى فى الطاعة لها، والتعظيم لها، فالاستواء على هذا القول فى المحبة لا ينافى ما ذكرتموه

أما قوله تعالى ﴿والذين آمنوا أشد حبا لله﴾ ففيه مسائل:

﴿المسئلة الأولى﴾ فى البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى. اعلم أنه لا نزاع بين الأمة فى إطلاق هذه اللفظة، وهى أن العبد قد يحب الله تعالى، والقرآن ناطق به، كما فى هذه الآية، وكما فى قوله (يحبهم ويحبونه) وكذا الأخبار. روى أن ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه: هل رأيت خليلا يميت خليله؟ فأوحى الله تعالى اليه: هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله؟ فقال: ياملك الموت الآن فاقبض. وجاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله متى الساعة؟ فقال ما أعددت لها؟ فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام، الا أنى أحب الله ورسوله، فقال عليه الصلاة والسلام: المرء مع من أحب. فقال أنس: فما رأيت المسلمين فرحوا بشىء بعد الاسلام فرحهم بذلك. وروى أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر، وقد نحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، فقال لهم: ما الذى بلغ بكم الى ما أرى؟ فقالوا: الخوف من النار. فقال حق على الله أن يؤمن الخائف. ثم تركهم الى ثلاثة آخرين، فاذاهم أشد نحولا وتغيرا، فقال لهم، ما الذى بلغ بكم الى هذا المقام؟ قالوا: الشوق الى الجنة. فقال: حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذاهم أشد نحولا وتغيرا، كأن وجوههم المرايا من النور، فقال: كيف بلغتم الى هذه الدرجة، قالوا: بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام: أنتم المقربون الى الله يوم القيامة، وعن السدى قال: تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائها، فيقال: يا أمة موسى، ويا أمة عيسى، ويا أمة محمد، غير المحبين منهم، فانهم ينادون: يا أولياء الله. وفى بعض الكتب «عبدى أنا وحقك

لك محب فبحق عليك كن لى محبا»

واعلم أن الأمة وان اتفقوا فى اطلاق هذه اللفظة ، لكنهم اختلفوا فى معناها ، فقال جمهور المتكلمين : ان المحبة نوع من أنواع الارادة ، والارادة لا تعلق لها إلا بالجائزات ، فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته . فاذا قلنا : نحب الله . فمعناه نحب طاعة الله وخدمته ، أو نحب ثوابه واحسانه ، وأما العارفون فقد قالوا : العبد قد يحب الله تعالى لذاته ، وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة ، واحتجوا بأن قالوا إنا وجدنا أن اللذة محبوبة لذاتها ، والكمال أيضا محبوب لذاته ، أما اللذة فانه إذا قيل لنا : لم تكتسبون ؟ قلنا : لنجد المال . فاذا قيل: ولم تطلبون المال؟ قلنا ؛ لنجد به المأكول والمشروب . فان قالوا : لم تطلبون المأكول والمشروب ؟ قلنا : لتحصل اللذة ويندفع الالم . فاذا قيل لنا : ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم ؟ قلنا : هذا غير معلل ، فانه لو كان كل شىء انما كان مطلوبا لاجل شىء آخر ، لزم اما التسلسل ، واما الدور ، وهما محالان ، فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون مطلوبا لذاته ، واذا ثبت ذلك فنحن نعلم أن اللذة مطلوبة الحصول لذاتها ، والألم مطلوب الدفع لذاته ، لا لسبب آخر ، وأما الكمال فلأنا نحب الأنبياء والأولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال ، واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم ، واسفنديار، واطلعنا على كيفية شجاعتهم ؛ مالت قلوبنا اليهم ، حتى انه قد يبلغ ذلك الميل إلى انفاق المال العظيم فى تقرير تعظيمه ، وقد ينتهى ذلك إلى المخاطرة بالروح ، وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافى كون الكمال محبوبا لذاته ، إذا ثبت هذا فنقول : الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته . أو على محبة ثوابه ، فهؤلاء هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها ، ولم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته ، أما العارفون الذين قالوا : انه تعالى محبوب فى ذاته ولذاته ، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته ، وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى ، فانه لوجوب وجوده : غنى عن كل ماعداه ، وكمال كل شىء فهو مستفاد منه وأنه سبحانه وتعالى أكمل الكاملين فى العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله فى علمه والرجل الشجاع لكماله فى شجاعته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغى من الأفعال . فكيف لانحب الله وجميع العلوم بالنسبة إلى علمه كالعدم، وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ماللخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ماللحق من ذلك كالعدم ؛ فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى ، وأنه محبوب فى ذاته ولذاته ، سواء أحبه غيره أو ماأحبه غيره ، واعلم أنك لما وقفت على النكتة فى هذا الباب ، فنقول : العبد لاسبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء ، بل مالم ينظر فى مملوكاته لايمكنه الوصول الى

ذلك المقام ، فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته فى المخلوقات أتم ، كان علمه بكماله أتم ، فكان حبه له أتم ، ولما كان لانهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى ، فلا جرم لانهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هنالك حالة أخرى ، وهى أن العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى ، كثر ترقيه فى مقام محبة الله ، فاذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد ، وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله فى القلب تكيف القلب بكيفيتها ، واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لأن الالتفات الى ماعداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلاتزال تتعاقب محبة الله ، ونفرته عما سواه على القلب ، ويشتد كل واحد منهما بالآخر ، الى أن يصير القلب نفوراً عما سوى الله تعالى ، والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله ، والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بأنوار القدس ، مستضيئاً بأضواء عالم العصمة فانياً عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات . وليس له فى هذا العالم مثال الا العشق الشديد على أى شىء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه فى حفظ المال فاذا عقل ذلك فى ذلك المقام الخسيس ، فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية

﴿المسألة الثانية﴾ فى معنى الشوق الى الله تعالى

اعلم أن الشوق لايتصور الا الى شىء أدرك من وجه . ولم يدرك من وجه فأما الذى لم يدرك أصلا . فلا يشتاق اليه ، فان لم ير شخصا ولم يسمع وصفه . لم يتصور أن يشتاق اليه ولو أدرك كماله لايشتاق اليه . ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين : أحدهما : أنه إذا رآه ثم غاب عنه اشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية . والثانى : أن يرى وجه محبوبه ولايرى شعره ، ولاسائر محاسنه ، فيشتاق إلى أن ينكشف له مالم يره قط ، والوجهان جميعاً متصوران فى حق الله تعالى ، بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين ، فان الذى اتضح للعارفين من الأمور الالهية وإن كان فى غاية الوضوح ، مشوب بشوائب الخيالات ، فان الخيالات لاتفتر فى هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات ، وهى مدركات للمعارف الروحانية ، ولايحصل تمام التجلى إلا فى الآخرة ، وهذا يقتضى حصول الشوق لامحالة فى الدنيا فهذا أحد نوعى الشوق فيما اتضح اتضاحا . والثانى : أن الأمور الالهية لانهاية لها ، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ، وتبقى أمور لانهاية

لهـا غامضة ، فاذا علم العارف أن ماغاب عن عقله أكثر ممـا حضر ، فانه لايزال يكون مشتاقا إلى معرفتها ، والشوق بالتفسير الأول ينتهى فى دار الآخرة بالمعنى الذى يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ، ولايتصور أن يكون فى الدنيا ، وأما الشوق بالتفسير الثانى فيشبه أن لايكون له نهاية ، إذ نهايته أن ينكشف للعبد فى الآخرة جلال الله وصفاته ، وحكمته فى أفعاله ، وهى غير متناهية ، والاطلاع على غير المتناهى على سبيل التفصيل محال . وقد عرفت حقيقة الشوق إلى الله تعالى . واعلم أن ذلك الشوق لذيذ لأن العبد إذا كان فى الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان ، والحرمان ، والوصول ، والصد آلاما مخلوطة بلذات ، واللذات إذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان ، كانت أقوى ، فيشبه أن يكون هـذا النوع من اللذات ممـا لايحصل إلا للبشر ، فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل ، والبهائم لا تستعد لهـا أما البشر فهم المترددون بين جهتى السفالة والعلو .

﴿المسألة الثانية﴾ فى بيان أن الذين آمنوا هم أشـد حباً لله . أما المتكلمون فقالوا : إن حبهم لله يكون من وجهين : أحدهما : أنه مايصـدر منهم من التعظيم ، والمدح ، والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لاينبغى من الاعتقاد ، ومحبة غيرهم ليست كذلك . والثانى : أن حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب ، والرغبة فى عظيم منزلتـه ، والخوف من العقاب ، والأخذ فى طريق التخلص منه ، ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد تـكون محبته لله أشد ، وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية ، وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان . فكلما كان عرفانهم أتم ، وجب أن تـكون محبتهم أشد

فإن قيـل : كيف يمكن أن يقال محبـة المؤمنين لله تعـالى أشد مع أنا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لايأتى بشىء منها أحد من المسلمين ، ولا يأتون بها إلا لله تعـالى ، ثم يقتلون أنفسهم حباً لله .

والجواب من وجوه : أحدها : أن الذين آمنوا لايتضرعون إلا إلى الله ، بخلاف المشركين فانهم يعدلون إلى الله عند الحاجة ، وعند زوال الحاجة ، يرجعون إلى الأنداد . قال تعـالى (فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين) إلى آخره ، والمؤمن لايعرض عن الله فى الضراء والسراء والشدة والرخاء ، والكافر قد يعرض عن ربه . فكان حب المؤمن أقوى . وثانيها : أن من أحب غيره رضى بقضائه ، فلا يتصرف فى ملكه ، فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير إذنه ، أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه ، وذلك فى الجهاد . وثالثها : أن الانسان إذا ابتلى بالعذاب الشديد لايمكنه الاشتغال بمعرفة الرب ، فالذى فعلوه باطل . ورابعها : قال ابن عباس : إن المشركين كانوا يعبدون

صنما ، فاذا رأوا شيئاً أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الأحسن . وخامسها : أن المؤمنين يوحدون ربهم ، والكفار يعبدون مع الصنم أصناما . فتنقص محبة الواحد ، أما الاله الواحد فتنضم محبة الجميع إليه .

أما قوله تعالى ﴿ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً﴾ .

ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى قراءة هذه الآية أبحاثاً .

البحث الأول : قرأ نافع وابن عمر (ولو ترى) بالتاء المنقوطة من فوق خطاباً للنبى عليه السلام ، كأنه قال لو ترى يا محمد الذين ظلموا ، والباقون بالياء المنقوطة من تحت ، على الاخبار عمن جرى ذكرهم ، كأنه قال : ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الأنداد . ثم قال بعضهم . هذه القراءة أولى . لأن النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر مايشاهده الكفار ، ويعاينون من العذاب يوم القيامة . أما المتوعدون فى هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك . فوجب إسناد الفعل اليهم .

البحث الثانى : اختلفوا فى (يرون) فقرأ ابن عامر (يرون) بضم الياء على التعدية ، وحجته قوله تعالى (كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) والباقون (يرون) بالفتح على اضافة الرؤية اليهم .

البحث الثالث : اختلفوا فى (أن) فقرأ بعض القراء (ان) بكسر الألف على الاستئناف ، وأما القراء السبع فعلى فتح الألف فيها .

﴿البحث الرابع﴾ لما عرفت أن (يرى الذين ظلموا) قرىء تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت ، وقوله (أن القوة) قرىء تارة بفتح الهمزة من «أن» وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات

﴿الاحتمال الأول﴾ أن يقرأ (ولو يرى) بالياء المنقوطة من تحت ، مع فتح الهمزة من (أن) والوجه فيه أنهم أعملوا يرون فى القوة ، والتقدير : ولو يرون أن القوة لله . ومعناه : ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أنداداً فعلى هذا جواب «لو» محذوف : وهو كثير فى التنزيل . كقوله (ولو ترى إذ وقفوا على النار . ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ، ولو أن قرآنا سيرت به الجبال) ويقولون : لو رأيت فلانا والسياط تأخذ منه . قالوا : وهذا الحذف أفخم وأعظم : لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد ،

إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ «١٦٦» وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ «١٦٧»

فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما إذا كان عين له ذلك الوعيد

﴿الاحتمال الثانى﴾ أن يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة ، من «ان» والتقدير : ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا : ان القوة لله

﴿الاحتمال الثالث﴾ أن تقرأ بالتاء المنقوطة من فوق ، مع فتح الهمزة من «أن» وهى قراءة نافع وابن عامر . قال الفراء : الوجه فيه تكرير الرؤية ، والتقدير فيه : ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعاً .

﴿الاحتمال الرابع﴾ أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق . مع كسر الهمزة . وتقديره : ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ، لقلت أن القوة لله جميعاً . وهذا أيضاً تأويل ظاهر جيد

﴿المسألة الثانية﴾ ان قيل : كيف جاء قوله (ولو يرى الذين ظلموا) وهو مستقبل ، مع قوله (إذ يرون العذاب) و«إذ» للماضى ؟ قلنا إنما جاء على لفظ المضى لأن وقوع الساعة قريب . قال تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) وقال (لعل الساعة قريب) وكل ماكان قريب الوقوع فانه يجرى مجرى ماوقع وحصل . وعلى هذا التأويل قال تعالى (ونادى أصحاب الجنة) وقول المقيم : قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل إيقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك . وقد جاء كثير فى التنزيل من هذا الباب : قال تعالى (ولو ترى إذ وقفوا ، ولو ترى إذ الظالمون ، ولو ترى إذ فزعوا . ولو ترى إذ يتوفى)

قوله عز وجل﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أندادا بقوله (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب) على طريق التهديد ، زاد فى هذا الوعيد بقوله تعالى (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين

اتبعوا) فبين أن الذين أفنوا عمرهم فى عبادتهم ، واعتقدوا أنهم من أوكد أسباب نجاتهم ، فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ، ونظيره قوله تعالى (يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً) وقال أيضاً (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (كلما دخلت أمة لعنت أختها) وحكى عن إبليس أنه قال (إنى كفرت بما أشركتمونى من قبل) وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (اذ تبرأ) قولان : الأول : أنه بدل من (إذ يرون العذاب) . الثانى : أن عامل الاعراب فى «اذ» معنى شديد ، كأنه قال : هو شديد العذاب ، إذ تبرأ يعنى : فى وقت التبرؤ .

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أن المتبوعين يتبرؤن من الاتباع فى ذلك اليوم ، فبين تعالى مالأجله يتبرؤن منهم ، وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه ، لأن قوله (وتقطعت بهم الأسباب) يدخل فى معناه أنهم لم يجدوا إلى تخليص أنفسهم وأتباعهم سببا . والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به . وبأوليائه من البلاء . يوصف بأنه تقطعت به الأسباب . واختلفوا فى المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه : أحدها : أنهم السادة والرؤساء من مشركى الانس . عن قتادة والربيع وعطاء . وثانيها : أنهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدى . وثالثها : أنهم شياطين الجن والانس . ورابعها : الأوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة ، والأقرب هو الأول ، لأن الأقرب فى الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الأمر والنهى ، حتى يمكن أن يتبعوا ، وذلك لا يليق بالأصنام ، ويجب أيضا حملهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بأنهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ، ويؤكده قوله تعالى (انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وقرأ مجاهد الأول على البناء للفاعل ، والثانى على البناء للمفعول ، أى تبرأ الاتباع من الرؤساء

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى تفسير التبرؤ وجوها : أحدها : أن يقع منهم ذلك بالقول . وثانيها : أن يكون نزول العذاب بهم ، وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا . وثالثها : أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله ، والاعراض عن أنبيائه ورسله ، فسمى ذلك الندم تبرؤا ، والأقرب هو الأول ، لأنه هو الحقيقة فى اللفظ

أما قوله تعالى ﴿ورأوا العذاب﴾ الواو للحال . أى يتبرؤن فى حال رؤيتهم العذاب ، وهذا أولى من سائر الاقوال ، لان فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف

أما قوله تعالى ﴿وتقطعت بهم الاسباب﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ أنه عطف على (تبرأ) وذكروا فى تفسير الاسباب سبعة أقوال، الاول: أنها المواصلات التى كانوا يتواصلون عليها. عن مجاهد وقتادة والربيع. والثانى: الأرحام التى كانوا يتعاطفون بها، عن ابن عباس وابن جريج، والثالث: الأعمال التى كانوا يلزمونها، عن ابن زيد والسدى. والرابع: العهود والحلف التى كانت بينهم يتوادون عليها، عن ابن عباس. والخامس: ماكانوا يتواصلون به من الكفر، وكان بها انقطاعهم عن الأصم. السادس: المنازل التى كانت لهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس. السابع: أسباب النجاة تقطعت عنهم، والأظهر دخول الكل فيه، لأن ذلك كالنفى، فيعم الكل، فكأنه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به، وأنهم لا ينتفعون بالأسباب على اختلافها، من منزلة، وسبب، ونسب، وحلف، وعقد، وعهد، وذلك نهاية ما يكون من اليأس، فحصل فيه التوكيد العظيم فى الزجر

﴿المسألة الثانية﴾ الباء فى قوله (بهم الاسباب) بمعنى «عن» كقوله تعالى (فاسأل به خبيرا) أى عنه. قال علقمة بن عبدة:

فان تسألونى بالنساء فاننى بصير بأدواء النساء طبيب

أى عن النساء

﴿المسأله الثالثة﴾ أصل السبب فى اللغة الحبل. قالوا: ولايدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به، ومنه قوله تعالى (فليمدد بسبب إلى السماء) ثم قيل لكل شىء وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها: سبب. يقال: ما بينى وبينك سبب. أى رحم ومودة، وقيل للطريق: سبب لأنك بسلوكه تصل الموضع الذى تريده، قال تعالى (فأتبع سببا) أى طريقا، وأسباب السموات: أبوابها لأن الوصول إلى السماء يكون بدخولها، قال تعالى مخبرا عن فرعون (لعلى أبلغ الاسباب أسباب السموات) قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله ولو رام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون

أما قوله تعالى ﴿وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا﴾ فذلك تمن منهم لأن يتمكنوا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف، فيكون الاختيار إليهم حتى يتبرؤن منهم فى الدنيا، كما تبرؤا منهم يوم القيامة، ومفهوم الكلام أنهم تمنوا لهم فى الدنيا مايقارب العذاب فيتبرؤن منهم، ولايخلصونهم ولا ينصرونهم، كما فعلوا بهم يوم القيامة، وتقديره: فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم. وقد دهمهم مثل هذا الخطب، كما تبرؤا منا والحالة هذه، لأنهم إن تمنوا التبرأ منهم

مع سلامة فليس فيه فائدة

أما قوله ﴿ كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى قوله (كذلك يريهم) وجهان : الأول : كتبرؤ بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات ، وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد . الثانى : كما أراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات ، لأنهم أيقنوا بالهلاك

﴿ المسألة الثانية ﴾ فى المراد بالأعمال أقوال : الأول : الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدى . الثانى : المعاصى وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها . الثالث : ثواب طاعاتهم التى أتوا بها فأحبطوه بالكفر عن الأصم . الرابع : أعمالهم التى تقربوا بها إلى رؤسائهم من تعظيمهم ، والانقياد لأمرهم ، والظاهر أن المراد الأعمال التى اتبعوا فيها السادة ، وهو كفرهم ومعاصيهم ، وإنما تكون حسرة بأن رأوها فى صحيفتهم ، وأيقنوا بالجزاء عليها ، وكان يمكنهم تركها والعدول إلى الطاعات ، وفى هذا الوجه الاضافة حقيقية لأنهم عملوها . وفى الثانى مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به

﴿ المسألة الثالثة ﴾ حسرات ثالث مفاعيل «رأى»

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الزجاج : الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب ، وهو الذى لامنفعة فيه . يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسراً إذا اشتد ندمه على أمر فاته ، وأصل الحسر الكشف . يقال حسر عن ذراعيه أى كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة ، والحسور : الاعياء لأنه انكشاف الحال عما أوجبه طول السفر ، قال تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) والمحسرة المكنسة لأنها تكشف عن الأرض . والطير تنحسر لأنها تنكشف بذهاب الريش

أما قوله تعالى ﴿ وما هم بخارجين من النار ﴾ فقد احتج به الأصحاب على أن أصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار ، فقالوا ان قوله (وما هم) تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر ، فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم ، وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله (وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه

تم الجزء الرابع ، ويليه الجزء الخامس ، وأوله

قوله تعالى «يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا»








UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO


UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00013515 2